

ZEITSCHRIFT
FÜR
ETHNOLOGIE

Organ der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde

Band 79

BRAUNSCHWEIG
VERLAG ALBERT LIMBACH

1954

Inhaltsverzeichnis

zu Band 79, Jahrgang 1954

Abhandlungen und Vorträge

	Seite
Balser, Charles A.: Der geflügelte Brustschmuck und seine Entwicklung in Costa Rica	202
Ferrando, Pérez Roberto: Zeichnungen von Südsee-Eingeborenen aus dem frühen 17. Jahrhundert	75
Fettweis, Ewald: Geometrische Erkenntnisse aus der griechischen und vor-griechisch-orientalischen Wissenschaft in der praktischen Raumkunde bei Naturvölkern	182
Henninger, Joseph: Über Sternkunde und Sternkult in Nord- und Zentralarabien	82
Hissink, Karin: Frobenius-Expedition 1952—1954 nach Bolivien	206
Koch, Gerd: Das gegenwärtige Ergebnis des Kulturwandels bei den Tonganern und die Ursachen dieser Entwicklung	165
Küppers, G. A.: Rosalienfest und Trancetänze in Duboka, Pfingstbräuche im ost-serbischen Bergland	212
Lehmann, F. Rudolf: Die anthropogeographischen Verhältnisse des Ambolandes im nördlichen Südwestafrika	8
Manker, Ernst: Zur Frage nach dem Alter der Renzucht	175
Plischke, Hans: Das Kuhblasen. Eine völkerkundliche Miscelle zu Herodot	1
Reinhard, Kurt: Die Musik des mexikanischen Fliegerspiels	59
Suter, Karl: Der Hausrat im Touat (südalgerische Sahara)	193

Kleine Mitteilungen

Becher, Hans: Bericht über den XXXI. Internationalen Amerikanisten-Kongreß in São Paulo vom 23. bis 28. August 1954	230
Eckert, Georg: Zum Kult des Buciraco in Cartagena	118
Findeisen, Hans: Einiges über die Jagd bei den westlichen Tungusen	225
— Ethnographische Bemerkungen zu Thiels „Sowjet-Fernost“	237
VIII. Internationaler Kongreß für Religionsgeschichte. Vom 17. bis 23. April 1955 in Rom	242

Aus der Arbeit der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde

Koppers, Wilhelm: Professor Pater Wilhelm Schmidt † Eine Würdigung seines wissenschaftlichen Lebenswerkes	243
Trimborn, Hermann: Richard Thurnwald †	254

Buchbesprechungen und Bibliographien

Anthropology Today and An Appraisal of Anthropology Today (W. E. Mühlmann)	264
Birket-Smith, K.: The Rice Cultivation and Rice-Harvest (H. Niggemeyer)	138
Bodrogi, Tibor: Some notes on the ethnography of New Guinea (E. Schlesier) ...	312
Bowers, Faubion: The dance in India (W. Maas)	283
Bratanić, B.: Plug i Ralo (Kunz Dittmer)	280

	Seite
Bulletin of the Department of Anthropology (Udo Oberem)	138
Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie (Karl H. Roth-Lutra)	162
Campbell , C. G.: Tales from the Arab Tribes (Kurt Ranke)	282
Campbell , Joseph: Der Heros in tausend Gestalten (Ferdinand Herrmann)	277
Chodzidlo , Theophil: Die Familie bei den Jakuten (J. Huppertz)	134
Coluccio , Félix: Antología ibérica y americana del folklore (Wilhelm Giese)	298
Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi. Vol. IV (F. Termer)	145
Cortés , Luis L.: La alfarería en Pererueta (Zamora) (Wilhelm Giese)	277
Crazzolaria , J. P.: Zur Gesellschaft und Religion der Nueer (W. Schulz-Weidner) ..	299
Dias , Jorge, e Galhano, Fernando: Aparelhos de elevar a água de rega (Wilhelm Giese)	274
Dias , Jorge: Rio de Onor (Wilhelm Giese)	276
Devi , Ragini: Dances of India (W. Maas)	138
Disselhoff , Hans Dietrich: Geschichte der altamerikanischen Kulturen (Hermann Trimborn)	295
Dittmer , Kunz: Die Kunst der Naturvölker (Günter Bandmann)	126
Eine neue universalhistorische Periodisierung (Peter Bensch)	127
Elkin , A. P.: Social Anthropology in Melanesia und Keesing , Felix M.: Social Anthropology in Polynesia (E. Schlesier)	309
Fuchs , Stephen: The Children of Hari (H. E. Kauffmann)	135
Genet-Varcin , E.: Les négritos de l'île de Luçon (Karl H. Roth-Lutra)	287
Girard , Rafael: El Popol-Vuh, Fuente Historica (Barbara Pischel)	148
Haekel , J.: Neue Beiträge zur Kulturschichtung Brasiliens (Otto Zerries)	153
Held , G. J.: De Papoea, Cultuurimprovisator (C. A. Schmitz)	312
Hellpach , Willy: Deutsche Physiognomik (Karl H. Roth-Lutra)	266
Herculano de Carvalho , José Gonçalo C.: Coisas e palavras (Wilhelm Giese) ...	272
Htin Aung , Maung: Burmese Folk-Tales (Kurt Ranke)	285
Hultkrantz , Åke: Conceptions of the soul among North American Indians (Ivar Paulson)	293
Huppertz , Josefine: Formas de criação de gado no Arquipélago Malaio (Fritz Bartz)	290
Jockel , Rudolf: Götter und Dämonen (Ferdinand Herrmann)	278
Kale , D. N.: Agris, a socio-economic survey (W. Maas)	284
Kern , Fritz: Der Beginn der Weltgeschichte und Historia Mundi (Udo Oberem) ...	121
Knobloch , Johann: Romāni-Texte aus dem Burgenland (Kurt Ranke)	279
Koenigswald , G. H. R. von: Gigantopithecus Blacki von Koenigswald, a Giant Fossil Hominoid from the Pleistocene of Southern China (Karl H. Roth-Lutra)	291
Kretzenbacher , Leopold: Weihnachtskrippen in Steiermark (Ferdinand Herrmann) ..	279
Kubler , George: Cuzco (Georg Eckert)	151
Leach , E. R.: Political Systems of Highland Burma (W. Maas)	284
Lehmann , Henri: Les civilisations précolombiennes (Georg Eckert)	146
Lessa , William A.: Somatomancy — Precursor of the Science of Human Constitution (Ferdinand Herrmann)	126
Mander , Linden A.: Some Dependent Peoples of the South Pacific (C. A. Schmitz) ..	313
Mengin , Ernest: Commentaire du Codex Mexicanus Nos. 23—24 de la Bibliothèque Nationale de Paris (F. Termer)	144
— (Edit.): Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi. (F. Termer)	145
Molho , Michael: Usos y Costumbres de los Sefardies de Salónica (Georg Eckert) ..	134
Moufang , Wilhelm, und Stevens , W. O.: Mysterium der Träume (Ferdinand Herrmann)	125
New Horizons at Tzentsenhuaro (Georg Eckert)	151
Niessen , Carl: Handbuch der Theaterwissenschaft (C. A. Schmitz)	262
Nippold , W.: Die Anfänge des Eigentums bei den Naturvölkern und die Entstehung des Privateigentums (Günther Spannaus)	261
Numen : International Review for the History of Religions (Gustav Mensching) ...	262
Pays d'Outre-mer, Deuxième Série (Otto Zerries)	153

	Seite
Plischke, Hans: Von Cooper bis Karl May (F. Termer)	126
Pola Falletti Villafalletto: La Juventus attraverso i secoli (Wilhelm Giese)	271
Reports of UNESCO Educational Missions (Georg Eckert)	137
Riesenfeld, Alphonse: The Megalithic Culture of Melanesia (H. E. Kauffmann)	305
Robledo, Emilio: Vida del mariscal Jorge Robledo (Hermann Trimborn)	152
Rostworowski, Maria: Pachacutec Inca Yupanqui (Hermann Trimborn)	297
Runa, Archivo para las Ciencias del nombre (Meinhard Schuster)	140
Sahagún, Bernardino de: Gliederung des alt-aztekischen Volkes in Familie, Stand und Beruf (W. Krickeberg)	143
Saller, Karl: Angewandte Anthropologie (Karl H. Roth-Lutra)	269
Schlesier, Erhard: Die Erscheinungsformen des Männerhauses und das Klubwesen in Mikronesien (Walter Torbrügge)	313
Schlosser, Katesa: Der Signalismus in der Kunst der Naturvölker (J. F. Glück)	160
Schultes, Anton: Die Nachbarschaft der Deutschen und Slawen an der March (Ferdinand Herrmann)	279
Speiser, Felix: Versuch einer Siedlungsgeschichte der Südsee (C. A. Schmitz)	302
Steward, Julian H.: Cultural Causality an Law, a Trial Formulation of the Develop- ment of Early Civilizations (Peter Bensch)	127
Termer, Franz: Die Mayaforschung (Udo Oberem)	147
Thevet, André: Le Brésil et les Brésiliens (Otto Zerries)	153
Tucci, Giovanni: Sistemi monetari africani al lume dell'economia primitiva (Wil- helm Giese)	163
Vega, Carlos: Las danzas populares argentinas (Wilhelm Giese)	299
Vitold de Golish, Pierre Rambach, F. Hébert-Stevens: L'Inde inexplorée (H. E. Kauffmann)	284
Vroklage, D. A. G.: Ethnographie der Belu in Zentral-Timor (H. Niggemeyer)	139
Weidenreich, Franz: Morphology of Solo Man (Karl H. Roth-Lutra)	291
Weiser-Aall, Lily: Julehalmen i Norge (Kurt Ranke)	271

I. Abhandlungen und Vorträge

Das Kuhblasen

Eine völkerkundliche Miszelle zu Herodot

Von

Hans Plischke

Mit 4 Abbildungen

Max Pohlenz zum 80. Geburtstag

Herodot berichtet im vierten Buch, zweites Kapitel, von den Skythen, daß die Milch der Stuten ihr Getränk sei und daß sie diese folgender Art gewannen: Erst nehmen sie Blasröhren aus Knochen, die gerade wie Flöten aussehen, stecken sie den Stuten in die Scham und blasen mit dem Munde hinein; während einer bläst, melkt immer der andere. Nach ihrer Aussage verfahren sie deshalb so, weil von dem Blasen die Adern der Stute anschwellen und das Euter sich herabbewege. Die Nachricht über diese Sitte mutet seltsam an, wie eine über die ferne wunderreiche Welt der Barbaren gern vernommene Fabel. Der Völkerkundler, der diese Erscheinung das Kuhblasen nennt, kann sie jedoch aus zahlreichen, durch die Beobachtung noch lebendigen Zeugnissen bestätigen, die vornehmlich aus dem Wirtschaftsbereich altweltlicher, der Kultur der einstigen Skythen verwandter Hirtennomaden stammen¹⁾. Peter Simon Pallas, einer der hervorragendsten Forschungsreisenden im östlichen und südlichen Rußland und in Sibirien aus der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, belegt eine ähnliche Sitte für die mongolischen Kalmücken in den südrussischen Steppengebieten. Er gibt an, daß die Kalmücken den Kühen, die hartnäckig die Milch verweigern, „einen rund und glatt geschnitzten hölzernen Propf mit Gewalt von hinten eintreiben“²⁾. Man darf dieses Mittel, das die Kalmücken verwenden, um eine Kuh zur Milchabgabe zu zwingen, mit dem von Herodot für die Skythen belegten in Vergleich setzen. Der skytischen Gepflogenheit geradezu entsprechend verhalten sich die Jakuten. Gerhard Friedrich Müller muß um 1735 bei den Jakuten an der Lena in Sibirien diese Praxis selbst gesehen haben. Denn er fordert Johann Eberhard Fischer in der von ihm erteilten „Instruktion“ auf, weitere Nachforschungen anzustellen, „wie die Jakuten deren Kühen in den Uterus blasen, damit sie mehr Milch geben“. Dieser Stamm ist darin sicher beeinflußt aus den südlichen Hirtennomadenkulturen, von denen er die Zucht der Kühe übernahm, wohl kaum aus dem Brauchtum russischer Bauern, für die das Kuhblasen wenigstens bis jetzt sich nicht hat nachweisen lassen³⁾. Ein steinernes Relief scheint diese Sitte beim Melken für das alte Ur darzustellen⁴⁾. Zwei auf einem Tempelfries in El Obeid erkennbare Melker sitzen hinter den Kühen, wie dies beim Melken noch heute in Vorderasien und Afrika sowie bei den Kirgisen geschieht, und sind im Relief durch ihren Mund deutlich mit der Vagina der Kühe verbunden, weshalb es berechtigt erscheint,

1) Fritz Flor: Haustierte und Hirtenkulturen. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik. Bd. 1 (1930), S. 22.

2) P. S. Pallas: Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften, Bd. 1, St. Petersburg 1776, S. 119.

3) R. Herzog: Die Völker des Lenagebietes in den Berichten der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts. Phil. Diss. Göttingen 1949, S. 75 f.

4) C. L. Wooley: Vor 5000 Jahren, Stuttgart 1930, Taf. 1. — I. G. Childe: The most ancient East London 1928, Taf. 17.

eine solche Darstellung im Zusammenhang dieser Sitte zu deuten. Besonders zahlreiche, schöne Belege liefert der Bereich afrikanischer Hirtennomaden, namentlich vom Nilgebiet über den Osten Afrikas bis zum Südwesten. Für Abessinien gibt darüber I. M. Hildebrandt Zeugnis ⁵⁾, für die Landschaft Kaffa Friedrich J. Bieber ⁶⁾, der folgende Angaben macht: „Beim Ausbleiben der Milch suchen sie wohl auch die Kuh dadurch zur Milchabsonderung zu bringen, daß ein Mann durch kräftiges Blasen in die Vagina Luft in den Uterus zu treiben versucht, wobei das Tier von je einem Mann an den Hörnern und am Schwanz festgehalten wird.“ Für die Nuer am Zusammenfluß des Bar El Ghasal mit dem Weißen Nil und die Dinka am Bar El Abiad, im oberen Nilgebiet, berichtet aus der Zeit um 1925 H. A. Bernatzik folgendermaßen: „Wie die Nuer blasen auch die Dinka den Kühen, die keine Kälber haben und trotzdem Milch geben sollen, aus Leibeskräften ihren Atem in After und Scheide ⁷⁾.“ Auf einem Tafelbild gibt er eine eindrucksvolle photographische Aufnahme dieser Sitte für die Dinka wieder. An anderer Stelle äußert sich Bernatzik für den Stamm der Nuer: „Etwas abseits steht eine Kuh, die zu wenig Milch gibt, wie die Leute sagen. Nun gehen Mädchen und Burschen der Reihe nach zu ihr, pressen ihren

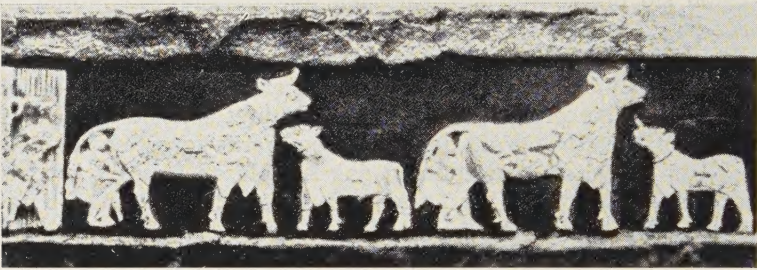


Abb. 1. Das Kuhblasen im alten Ur. Tempelfries in El Obeid.
Aus: C. J. Wooley, Vor 5000 Jahren. Stuttgart 1930. Taf. 1.

Mund auf After und Vagina des Tieres und blasen ihm aus Leibeskräften Luft ein. Der Kuh scheint dies nicht zu gefallen, sie muß gehalten werden ⁸⁾.“ Bei den Baggara in Kordofan ist diese Erscheinung ebenfalls belegt ⁹⁾. Auch die Somal ¹⁰⁾ und Galla ¹¹⁾ im Osthorn Afrikas verfahren derart, wobei für die Galla angegeben wird, daß man aus gleichem Anlaß auch der Ziege heftig in die Scheide bläst. Ostafrika schlägt die Brücke nach dem Süden durch Belege für die Wasiba ¹²⁾, für die Wanyaturu ¹³⁾ und die Wagogo ¹⁴⁾. Die Wasiba führen zum selben Zweck den Arm bis zum Ellenbogen in den After ein. Ein altes Zeugnis liegt vor für die Hottentotten im Südwesten Afrikas. Es stammt aus dem Anfang des 18. Jahrhunderts, aus dem Werke des Deutschen Peter Kolb, in dem auch ein gutes Bild dieser Sitte enthalten ist. Peter Kolb gibt nachstehende Beschreibung: „So können sie keine Milch mehr von einer solchen Kuhe (deren Kalb abgesetzt ist) bekommen, wenn sie nicht die Mühe nehmen, und der Kuhe, nach festgebundenen hintern Füßen, damit sie nicht schlagen könne, hinten hinein blasen wo das Kalb heraus gekommen ist. Denn durch dieses Mittel sind sie endlich dahinter gekommen, daß sie gleichwohl auch die

⁵⁾ I. M. Hildebrandt: Gesammelte Notizen über Landwirtschaft und Viehzucht in Abessinien und den östlich angrenzenden Ländern. Zeitschr. f. Ethnologie, Bd. 6 (1874), S. 331.

⁶⁾ F. J. Bieber: Kaffa. Ein altkuschitisches Volkstum in Innerafrika, Bd. 1, Münster 1920, S. 345.

⁷⁾ H. A. Bernatzik: Zwischen Weißem Nil und Belgisch-Kongo. Wien 1929, S. 93 und Taf. 183.

⁸⁾ H. A. Bernatzik: Gari-Gari. Wien 1930, S. 112 und Abb. 98.

⁹⁾ McMichael: A strange Milking-Custom. Man, Bd. 24 (1924).

¹⁰⁾ C. Keller: Das Rind und seine Formen in Afrika, Globus, Bd. 66 (1894), S. 184.

¹¹⁾ Ph. Paulitschke: Ethnographie Nordostafrikas. Berlin 1893, Bd. 1, S. 226.

¹²⁾ H. Rhese: Kiziba, Land und Leute. Stuttgart 1910, S. 49.

¹³⁾ E. Sick: Die Wanyaturu. Baessler-Archiv, Bd. 5 (1915), S. 17.

¹⁴⁾ H. Clauss: Die Wagogo. Baessler-Archiv, Beiheft 2 (1911), S. 12.



Abb. 2. Das Kuhblasen bei den Nuern.
Aus: H. A. Bernatzik, Gari-Gari. Wien 1930. Abb. 98.



Abb. 3. Das Kuhblasen bei den Dinka.
Aus: H. A. Bernatzik, Zwischen Weißen Nil und Belgisch-Kongo. Wien 1929. Taf. 183.

Milch erlangen können. Es ist dieses ein Werk, welches sowohl die Männer als die Weiber ohne Unterschied wahrnehmen: gestalten ich es von beyden gesehen habe ¹⁵⁾“. Hubert Kroll hat für den afrikanischen Bereich weitere Nachweise zusammengebracht. Aus seiner Zusammenstellung darf man herauslesen, daß diese Erscheinung bei den hamitischen Hirtennomaden und den davon beeinflussten Negerstämmen vom Nil über Ostafrika südwärts bis zu den Hottentotten verbreitet ist, für die sie neben Peter Kolb auch durch moderne Reisende wiederholt bestätigt wird ¹⁶⁾. Nach den sorgfältigen Forschungen, die A. Rüge zu dem Fragenkomplex der Hirtennomaden und der Milchwirtschaft des dunklen Kontinents durchgeführt hat, kennt man das Kuhblasen westwärts nur bei den Bana im Logone-Gebiet südlich des Tschad ¹⁷⁾. Man kann es daher für Afrika, wie das Hermann Baumann tut, wohl den osthamitischen Viehzüchtern zuschreiben ¹⁸⁾. Im asiatischen Bereich ist diese Sitte über die Kulturen west- und zentralasiatischer Hirtennomaden verbreitet. Das Kuhblasen wird sogar in China am Tung-Fluß angewandt ¹⁹⁾. Man benutzt diese Methode ferner in Indien. Dort wird sie „under great secrecy“ vorgenommen und „phooka“ genannt ²⁰⁾.

Wie jeder Landwirt und Tierzüchter weiß, kommt es bei Kühen wie Stuten häufig vor, daß sie sich nicht melken lassen, die Milch nicht geben wollen. Dies tritt besonders dann ein, wenn das Kalb eingeht oder abgesetzt wird. Man bemüht sich, diese Einstellung des Milchtieres zu überwinden und überlistet die Kuh durch eine Kalbspuppe, durch einen mit Stroh oder anderem Material ausgestopften Balg eines Kalbes, der in die Nähe des Euters der Kuh gebracht wird. Dann ist, wie die Erfahrung gelehrt hat, die Kuh ohne weiteres zur Milchabgabe bereit ²¹⁾. Dieses „Melken mit der Kalbspuppe“ ist bei den altweltlichen Hirtennomaden sehr weit verbreitet. Ein älteres Zeugnis aus Afrika stammt von Peter Kolb, der es für die Hottentotten im selben Zusammenhang wie das Kuhblasen und nebenbei auch für Europa erwähnt. Die Verbreitung bei afrikanischen Völkern hat Hubert Kroll in der von ihm schon angeführten Arbeit festgestellt. Die afrikanischen Belege wertet unter Heranziehung einiger asiatischer Stoffe Sture Lagercrantz aus, der auch das Kuhblasen behandelt und die afrikanische Verbreitung beider Sitten auf je einem Kartenbild festhält ²²⁾. Die Kalbspuppe läßt sich verfolgen bis zu den Mongolen, wo F. A. Larson, ein in der ganzen Mongolei geschätzter, mit dem Leben der Mongolen wohlvertrauter schwedischer Kaufmann, das Melken mit der Kalbspuppe folgendermaßen beschrieben hat: „Eine Frau hielt einer Kuh, die gemolken wurde, den Rumpf eines Kalbes vor — ohne Kopf und Füße.“ — „Die mongolische Kuh gibt keine Milch, ohne daß ein Kalb neben ihr steht; es braucht kein lebendes zu sein. Wir haben dieses ausgestopfte schon lange in Gebrauch. Kopf und Füße sind abgefallen, so ist es leichter zu transportieren, und der Kuh genügt es ²³⁾.“ R. Karutz schildert diese Sitte für die Kirgisen, die den Stuten, deren Füllen verendet sind, die ausgestopfte Haut vorhalten, um die Milchabgabe zu erhalten ²⁴⁾. Sehr eingehend schildert S. A. Pallas diesen Brauch bei den Kal-

¹⁵⁾ Peter Kolb: *Caput bonae spei hodiernum*. Nürnberg 1719, S. 468 mit nebenstehender Tafel.

¹⁶⁾ Hubert Kroll: Die Haustiere der Bantu. *Zeitschrift f. Ethnologie*, Bd. 60, S. 247—248; — Das Zurückhalten der Milch bei Rindern und ihre Behandlung bei afrikanischen Hirtenstämmen. *Milchwirtschaftliches Zentralblatt* (1928), Jg. 57, Heft 22, S. 349—350.

¹⁷⁾ A. Rüge: Kulturgeschichtliche Untersuchungen zur afrikanischen Milchwirtschaft. *Phil. Diss.* Göttingen 1938, S. 216 ff.

¹⁸⁾ Hermann Baumann, Richard Thurnwald und Diedrich Westermann: *Völkerkunde von Afrika*. Essen 1940, S. 38, 40.

¹⁹⁾ I. H. Edgar: *A strange Milking-Custom*. *Man*, Bd. 24 (1924), S. 39.

²⁰⁾ T. Murari: The situation in India with regard to milk supply to cities. In: *Wissenschaftliche Berichte des 1. Milchwirtschaftlichen Kongresses* 22.—28. August 1937, Berlin, S. 333.

²¹⁾ Rainer Schickele: Untersuchungen über die Formen der Weidewirtschaft in den Trockengebieten der Erde. *Diss. Landwirtschaftliche Hochschule Berlin* 1931, S. 51, betont, daß das „Melken mit der Kalbspuppe“ nur bei Großvieh, bei Pferden, Kamelen und Rindern angewandt werde und daß so noch monatelang nach dem Tode des Jungen Milch abgegeben werde.

²²⁾ Sture Lagercrantz: *Contribution to the Ethnography of Africa*. Upsala 1950, S. 44—50.

²³⁾ F. A. Larson: *Die Mongolei und mein Leben mit den Mongolen*. Kiepenheuer-Verlag, S. 182, S. 230.

²⁴⁾ R. Karutz: *Unter Kirgisen und Turkmenen*. Aus dem Leben der Steppe. Leipzig 1911, S. 52.

mücken, für die er betont, daß Stuten und Kühe ihre Milch nur dann geben, wenn Füllen oder Kalb „gegenwärtig“ sind und daß daher die jungen Tiere in der Nähe des Melkplatzes angekoppelt gehalten werden. Anschaulich beschreibt er, wie man ein Rind, dessen Kälbchen gestorben ist, täuscht, indem man ihm das mit Heu ausgestopfte Fell nahe bringt²⁵⁾. Die Kalbspuppe wird auch in Indien benutzt. „When the badly managed calf dies, to skin it make an effigy by stuffing straw and place it before the dam which refuses to let down the milk in the absence of the calf. It will be remembered that very often in the Bos-Indicus, unless the cow is trained from the very first lactation, she is likely to go dry very quickly and in some cases refuses to give milk altogether²⁶⁾.“ Mit einer solchen Puppe wird im Hochland von Tibet auch die Jak-Kuh getäuscht. Das Kalb saugt, wenn man abends nach dem täglichen Weiden die Jak-Kuh melken will, kurze Zeit und wird dann entfernt. Ohne vorheriges Ansaugen hält die Kuh die Milch zurück. Stirbt ein Kalb, soll aber



Abb. 4. Das Kuhblasen bei den Hottentotten.

Aus: Peter Kolb, *Caput bonac spei hodiernum*. Nürnberg 1719. S. 468.

die Kuh weiter gemolken werden, so stopfen die Tibeter das Fell des Kalbes aus, das sie immer in die Nähe der Mutter legen. Vor dem Melken stößt man mit dem ausgestopften Fell mehrmals an das Euter. Dann hält die Jak-Kuh die Milch nicht zurück²⁷⁾. Von starken Muttergefühlen ist auch das Kamel erfüllt. Kamelstuten verlieren, wie für die Beduinen von Beerseba zwischen dem Toten Meer und der Halbinsel Sinai berichtet wird, auf der Weide die Freßlust, wenn das Junge eingegangen ist. Sowie man dem Mutterkamel Haut und Schwanz des toten Jungtieres nahe bringt, beginnt es sofort zu fressen²⁸⁾. Im übrigen ist, wie auch durch Dr. Günther Spannaus bestätigt wird, für die Kamele durch Bilder aus dem arabischen Bereich das Blasen von Luft in die Scheide bezeugt.

Um die Bereitwilligkeit einer Kuh zur Milchabgabe zu sichern, um deren namentlich beim Tode oder Absetzen des Kalbes aus der Natur gegebene Abwehr zu überwinden, täuscht man die Kuh durch eine Kalbspuppe oder erregt mit dem Einblasen von Luft in die Scheide einen Reiz, durch den die Kuh bereit wird, sich melken zu lassen. Das Ziel wird auch erreicht durch Einführen eines

²⁵⁾ S. P. Pallas: Sammlungen historischer Nachrichten über die mongolischen Völkernschaften. St. Petersburg 1776, Bd. 1, S. 119.

²⁶⁾ T. Murari: S. 332.

²⁷⁾ Mathias Herrmanns: Die Nomaden in Tibet. Wien 1949, S. 108–109.

²⁸⁾ Leo Haefeli: Die Beduinen von Beerseba. Luzern 1938, S. 115.

glatten, hölzernen Pflockes oder des Armes in die Vagina. Züchter von Milchtieren, sei es Rind, Pferd, Jak, Kamel oder Ziege, haben Erfahrungen gesammelt und sie in diesen Maßnahmen ausgewertet. Diese Erscheinung ist, was bisher nicht beachtet und ausgewertet ist, auch in Europa belegt. Für das östliche Gebiet, bei den slawischen Völkern, lassen sich bis jetzt Zeugnisse für das Kuhblasen nicht erbringen²⁹⁾, wohl aber für die Viehzüchterkultur der Pyrenäen und der Alpen, wo noch 1939 dieses sicherlich auf uralte Erfahrungen zurückreichende Element in Unter-Gurgel im oberen Otztal und auf den Almen des Pfitscherjochs bei Gargellen, ebenso in abgelegenen Tälern, angewandt wurde. Im übrigen sind die Bauern, Hirten und Tierärzte Europas mit dem Willen der Kuh, die Milchabgabe zu verweigern, vertraut. Gelegentlich verwendet man in der Heilkunde in neuerer Zeit sogar eine Fahrradpumpe, mit der man Luft in die Vagina bläst, um ein widerstrebendes Tier melken zu können³⁰⁾. Obendrein ist die Kuh in der Milchabgabe überhaupt empfindlicher, als man gemeinhin anzunehmen geneigt ist. Sie hält sogar die Milch zurück, wenn ihr die Melkerin unsympathisch ist. Wie berichtet wird, haben amerikanische Viehzüchter, um die Stimmung der Kühe, die gemolken werden sollen, zu heben, den erfolgreichen Versuch gemacht, Grammophonmusik im Stall erklingen zu lassen³¹⁾. In der Lüneburger Heide, im Kreise Uelzen, wirkte auf Grund solcher Beobachtungen im Jahre 1952 eine im Kuhstall angebrachte Lautsprecheranlage sich fördernd auf Melkzeit und Milchleistung aus³²⁾.

Erfahrungen mit Stuten, die sich ähnlich wie Kühe beim Melken zu verhalten pflegen, werteten auch die Skythen als Hirtennomaden aus, denen die Milch ihrer Stuten wie vielen Steppenvölkern Asiens ein wichtiges Nahrungsmittel war. Sie behandelten, wie Herodot angibt, eine Stute, die keine Milch geben wollte, indem sie ihr mit Hilfe eines Röhrenknochens Luft in die Scheide bliesen. Darin ist nach den völkerkundlichen Zeugnissen ein altes, über das asiatisch-afrikanische Hirtennomadengebiet weit hinaus in Europa wie Asien verbreitetes Kulturelement zu erblicken, das auf den Beobachtungen beruht, die ein Hirte, überhaupt ein Züchter mit seinem Vieh, insbesondere mit den milchspendenden Tieren sammeln konnte. Eine solche im Zusammenleben mit Milchtieren elementare Erfahrung muß — beurteilt aus den kulturgeschichtlichen Zusammenhängen — am ehesten gewonnen werden durch Herdenzüchter, deren Milchtiere von Natur aus und wohl auch in einem noch nicht hoch entwickelten Stand der Milchwirtschaft geneigt sind, die Milch zu verhalten, wenn ein Muttertier triebmäßig seine Aufgabe erfüllt sehen muß. In dieser Tatsache liegen die Voraussetzungen für Erfahrungen, durch deren Auswerten man beim Melken das Weigern der Stuten und Kühe überwinden kann. Solche sind das Melken mit der Kalbspuppe, die auf einem Vortäuschen noch notwendiger Mutterpflicht beruht, und ebenso das Kuhblasen, das in der Scheide einen Reiz an nervenmäßig besonders empfindlicher Stelle ausübt, die sogar durch Einführen eines Holzpflockes oder eines Armes erregt wird³³⁾. Da die Sitte des Kuhblasens vom Südwesten Afrikas über Ostafrika und westwärts südlich des Tschad, also über von Viehzüchterkulturen beeinflusste Parklandschaften und Savannen des dunklen Kontinents, ebenso aber auch bei den Hirtennomaden in den Steppen Asiens besonders belegt ist, darf erwogen werden, ob diese

²⁹⁾ Ich hüte mich vor der Behauptung, diese Sitte komme bei slawischen Völkern nicht vor. Sie ist bisher nur nicht belegt. Überhaupt muß als Schwäche vieler ethnographischer Arbeiten gelten, daß die jeweils vorhandenen und ausgenutzten Quellen wohl nie die Gewähr bieten, die gegenwärtige und im Laufe der Zeiten gewesene Verbreitung einer Erscheinung lückenlos aufzudecken. Man weiß bei solchen Verbreitungen eben nie, ob man alles so erfaßt hat, wie es war und ist.

³⁰⁾ Nach Mitteilung von Professor Dr. S. Schermer, Göttingen.

³¹⁾ Otto Fehrer: Wildtiere und Haustiere. Stuttgart 1936, S. 78.

³²⁾ In Ostafrika beruhigt man bei verschiedenen Stämmen die Kuh beim Melken durch Pfeifen, Schnalzen, Singen von Liedern oder durch Schlagen einer Trommel. Rübe, S. 236—237.

³³⁾ R. Linton, The Tanala. A hill-tribe in Madagascar. In: Field Museum of Natural History. Bd. 317. Chicago 1933, S. 49 erwähnt, daß man dort während des Melkens die Vagina der Kühe mit den Fingern reibt.

weitgespannte, dennoch verhältnismäßig geschlossene Verbreitung nicht allein in den elementaren, überall und immer wieder möglichen Erfahrungsgrundlagen des Viehzüchters, sondern auch in historischen Vorgängen, in Wanderungen von Hirtenstämmen und dadurch ausgelösten kulturgeschichtlichen Beeinflussungen, ferner ebenso in einem von menschlichen Wanderungen unabhängigen Durchsickern und Übernehmen der Sitte selbst beruht. Auch gerade an solche Möglichkeiten zu denken, ist um so berechtigter, wenn die ethnographische Verbreitung einer derartigen Erscheinung sich mit der anderer, namentlich an die Tierzucht gebundener Kulturgüter deckt, wenn sie mit Bräuchen vor allem aus der Kulturform altweltlicher Hirtennomaden sich verwachsen zeigt, wie es bei der Sitte des Melkens mit der Kalbspuppe der Fall ist, die obendrein auf einer gleichen, anfänglichen Erfahrungsgrundlage des Züchters mit dem Verhalten eines milchgebenden Muttertieres beruht. Daher hat man das Recht zu der Annahme, daß die Entstehung und Verbreitung solchen Brauchtums vorwiegend in den Hirtennomadenkulturen altweltlicher Steppen- und Weidegebiete wurzelt.

In diesen Zusammenhang, der aus völkerkundlichen Wirklichkeiten gesichert und gedeutet wird, ist die von Herodot belegte, beim ersten Eindruck seltsam wirkende Sitte der Skythen einschließlich der Verwendung eines Röhrenknochens zu stellen. Dieser als Kuriosität wirkenden Mitteilung Herodots liegt eine ethnographische Realität zugrunde.

※

Die auf Seite 3 befindliche Abbildung 3 ist in der neuen erweiterten Auflage der Großen Völkerkunde v. H. A. Bernatzik (Frankfurt/Main) 1954 mit folgendem Zusatz versehen:

„Diese Sitte ist auch heute noch in abgelegenen Tälern der europäischen Alpen erhalten, ihre Darstellung findet sich bereits auf Tongefäßen im alten Ur.“

Die anthropogeographischen Verhältnisse des Ambolandes im nördlichen Südwestafrika

Grundsätzliche Erwägungen zur anthropogeographischen Grundlegung völkerkundlicher Untersuchungen

Von
F. Rudolf Lehmann

Mit 7 Abbildungen

A. Einleitende Vorbemerkungen

1. Zum Begriff „Anthropogeographie“.

In den folgenden Bemerkungen habe ich nicht die Absicht, eine methodologische Erörterung über den Begriff „Anthropogeographie“ vorzunehmen, noch mich mit W. E. Mühlmanns Kritik des Werkes von Fr. Ratzel „Anthropogeographie“ (Teil I: Grundzüge der Anwendung der Erdkunde auf die Geschichte. Stuttgart 1882, 4. Aufl. 1921; Teil II: Die geographische Verbreitung des Menschen. Stuttgart 1891, 2. Aufl. 1912) oder der Arbeit von Otto Maull „Anthropogeographie“ (Berlin/Leipzig 1932) auseinanderzusetzen. Ich möchte nur kurz darlegen, warum ich noch heute den Begriff „Anthropogeographie“ den beiden anderen Begriffen, die heute vor allem in der englischen Literatur dafür gebraucht werden, vorziehe. Ich bin der Meinung, daß im Worte „Anthropogeographie“ das Zusammenwirken der Geographie und der Völkerkunde zum Zwecke der Erforschung des Menschen besser zum Ausdruck kommt als in den heute vielfach dafür verwendeten Begriffen „Ecology“ oder „Physical Environment“. Was man auch gegen Ratzels Begründung der „Anthropogeographie“ einzuwenden haben mag, die Notwendigkeit eines Zusammenwirkens der Erd- und Völkerkunde zum besseren Verständnis des Menschen kann nicht bestritten werden. Sie ist im besonderen Maße dann notwendig, wenn die Völkerkunde durch einzelne ihrer Vertreter im Begriffe ist, die Tatsache zu vergessen oder als nebensächlich zu behandeln, daß der Mensch ein erdgebundenes Wesen ist. In die physische Beschaffenheit der verschiedenen Lebensräume, in denen Menschen ihr Dasein zu bestreiten versuchen, führt pflicht- und sinngemäß die Geographie ein. In ihrer Eigenschaft als Länderkunde ist sie somit eine unentbehrliche Hilfswissenschaft der Völkerkunde. Der Völkerkunde selbst kann man sich von der verschiedensten Weise aus nähern, von sprachwissenschaftlicher, religionswissenschaftlicher, rechtswissenschaftlicher und noch von vielen anderen kulturwissenschaftlichen Seiten aus. Dabei besteht allerdings die Gefahr, so besonders bei einer Annäherung an die Völkerkunde von philologischer oder religionswissenschaftlicher Seite her, daß man leicht den Grund vergißt, auf dem der Mensch steht, also die Erde mit ihren unvermeidlichen Auswirkungen auf das Leben, Denken und Handeln des Menschen, und daß man andererseits die Versuche des Menschen nicht genug in Rechnung setzt, sich kulturschöpferisch mit seinem Lebensraum auseinanderzusetzen.

So verdienstvoll z. B. die Arbeit der Missionare besonders in früherer Zeit, in der sie zugleich „Kulturpioniere“ in einzelnen Ländern waren, gewesen sein mag, so findet sich doch bei ihnen mehr eine religiöse und sprachkundliche Annäherung an die Eingeborenen als zunächst der Versuch, sie aus ihren erdgebundenen Lebensumständen zu verstehen. Zum nicht geringen Teile erklären sich daraus viele anfängliche Mißerfolge der mühsamen Tätigkeit der Missionare. Auch die Praxis der Eingeborenen-Verwaltung zeigt, daß in erster Linie

Kenntnis des tatsächlichen Lebensraumes der betreffenden Eingeborenen für erfolgreiche Tätigkeit nötig ist; mit Sprachkenntnissen allein, so wertvoll sie auch sind, kommt man dabei nicht aus, ja wird möglicherweise leicht zu utopischen Konstruktionen von Verwaltungsplänen geführt. Anthropogeographische Untersuchungen und Kenntnisse sind bei völkerkundlicher Forschung, missionarischer Tätigkeit und Administration von Eingeborenen-Gebieten die unentbehrliche Grundlage. Ökonomische Pläne, die Lage der Eingeborenen zu verbessern, sind ohne hinreichende Kenntnis des diesen Eingeborenen zukommenden Lebensraumes zum Scheitern verurteilt. Beispiele dafür sind genug zu finden. In den folgenden Ausführungen soll an einem konkreten Beispiel gezeigt werden, wie notwendig die anthropogeographische Kenntnis des Ambolandes war und ist, um die Verwaltung eines solchen Gebietes mit Aussicht auf Erfolg durchzuführen. Aber auch für das Verständnis der Kultur eines solchen Volkes, auch selbst seiner geistigen Kräfte, ist die stetige Berücksichtigung des naturgegebenen Lebensraumes unerlässlich. In diesem Sinne also soll hier das Wort „Anthropogeographie“ verwendet werden.

Gewiß könnte man das Wort „Ökologie“ (ecology) auch in diesem Sinne gebrauchen. Sprachlich liegt dagegen kein Einwand vor, aber es hat dies Wort seine besondere Bedeutungsgeschichte, und diese ist es, die mich veranlaßt, das Wort „Anthropogeographie“ nicht durch „Ökologie“ zu ersetzen.

Der Begriff „Ökologie“ geht bekanntlich auf Ernst Haeckel zurück. Er hatte ihn 1866 geprägt, um denjenigen Zweig der Naturwissenschaften, und zwar der Zoologie und der Botanik, zu kennzeichnen, der sich mit dem wechselseitigen Verhalten der Organismen und ihrer Umwelt befaßt. Auch in der Vorrede zu seiner „Natürlichen Schöpfungsgeschichte“, 1868, verwendet er ihn als einen der Begriffe, die zur Kennzeichnung der Erscheinungen der vergleichenden Anatomie und Ontologie in Verbindung mit dem Wort „Chorologie“ dienen sollen.

Haeckel hat das Wort „Ökologie“ als reinen naturwissenschaftlichen Begriff gemeint und damit keine kulturellen Folgerungen verbunden, wie es Ratzel mit dem Worte „Anthropogeographie“ absichtlich getan hat. Es ist deshalb durchaus berechtigt, den Begriff „Ökologie“ weiterhin in seiner streng naturwissenschaftlichen Bedeutung zu belassen.

Soweit ich feststellen konnte, ist das Wort „Ecology“ zum ersten Male von dem Amerikanisten Clark Wissler in die Völkerkunde übernommen worden. Cl. Wissler veröffentlichte in der amerikanischen, wesentlich botanischen Zeitschrift „Ecology“ 1924 einen Artikel mit dem Titel „The relation of Nature to Man as illustrated by the North American Indians“ (Vol. V, Oct., pp. 311—318), presented by invitation of the Cincinnati Meeting of the Ecological Society, Dec. 1923, as a part of the Symposium on „The relation of general ecology to human ecology“ (Brooklyn, The Botanic Garden).

Clark Wissler ist sich völlig darüber klar, daß der Begriff „Ökologie“ zuerst auf botanischem Gebiete heimisch war, ehe die zoologischen und zuletzt die „soziologischen“ Tatsachen in diesen Begriff mit einbezogen wurden. Er rechtfertigt diesen Entwicklungsgang des Wortes aber mit der Bemerkung, daß in ihm eine allgemeine, grundsätzliche Frage hinsichtlich der Existenz aller lebenden Wesen zum Ausdruck komme (vgl. Ecology, Vol. V, p. 311).

Man könnte deshalb erwarten, daß in dem Buche Clark Wisslers „The American Indians. An Introduction to the Anthropology of the New World“, das nunmehr in 4. Auflage vorliegt (New York 1950), das Wort „Ecology“ die Hauptrolle spielen würde, da in diesem Buche die „Food Areas“ und „Economic“ oder „Culture Areas“ besprochen werden. Aber er sagt in der Vorrede zu diesem Buche (p. V), daß diese genannten Klassifikationen nur den Hintergrund für „ecological, biological, geographical, economic, social, psychological, functional and historical interpretations“ bilden, womit gesagt ist, daß auch „ökologische“ (oder „anthropogeographische“) Untersuchungen noch nicht die denkbar elementarste Grundlage für die Erkenntnis der Kulturen der Völker darstellen. Wir meinen aber, daß die von Clark Wissler vorgenommenen Untersuchungen schon weitgehend in die Kulturen „interpretierende“ Forschung hineinragen, denn es wird ja zugleich untersucht, was infolge der naturgegebenen Beschaffenheit der „spezifischen Nahrungsmittel-“ und geographischen

Gebiete (areas) eben für „Kulturen“ möglich sind und welche nicht. Aber doch ist der Grundgedanke dieser Methodik für die Anthropogeographie außerordentlich wichtig, und es muß einer ihrer Bestandteile sein, zu untersuchen: Wie kommt es, daß auf demselben „Kulturareal“ verschiedene Völker doch auch verschiedene Kulturen erzeugen oder zu bewahren versuchen, und bis zu welchem Umfang sind derartige Kulturdifferenzen in demselben Kulturareal möglich? Wir werden diese Frage auch in der vorliegenden Abhandlung zu berühren haben.

Griffith Taylor, früher Professor an der Universität Chicago, behandelte in seiner Arbeit „The Ecological Basis of Anthropology“ (Ecology. Vol. XV, July 1934, No. 3, pp. 223—242) „die Mechanismen der Wanderungen des Menschen in vorhistorischen Zeiten“, schließt sich also an den zweiten Teil der „Anthropogeographie“ Ratzels an. Er erklärt: „The paper is an interpretation of the evolution and classification of man by means of the 'Zones and Strata' concept... A number of diagrams illustrate these migrations and show how the variations of the climate and environment determined man's movements“ (p. 241/2). Auch dieser Gesichtspunkt ist ganz gewiß bei einer Untersuchung der anthropogeographischen Verhältnisse eines Eingeborenlandes, wie des Ambolandes, nicht außer acht zu lassen, obwohl in diesem Falle das dazu erforderliche Material noch sehr dürftig ist.

Im Werke von J. W. Bews: Human Ecology (London 1935), lesen wir dann weiterhin: „Man differs from other animals mainly in being able to control his environment by intelligent effort to an amazing extent. His functional relationship to his environment is not merely physiological but psychological as well. Human ecology, therefore, has to include the study of men's mental processes and their results as well as his physiological responses“ (p. 14).

In der Völkerkunde Afrikas habe ich das Wort im Sinne von J. W. Bews zuerst in E. E. Evans-Pritchard: „The Nuer“ (Oxford 1940) angetroffen. Er erklärt in diesem Werke: „These characteristics (NB. des Landes der Nuer, wie: Bodenbeschaffenheit, Regenfall, Flußläufe usw.) interact with one another and compose an environmental system which directly conditions Nuer life and influences their social structure“ (p. 55).

Auf Evans-Pritchard folgte dann Max Gluckman mit seiner Arbeit „The Economy of the Central Barotse Plain 2“ (Livingstone, Northern Rhodesia, 1941), worin er bemerkte: „The ecological pattern of the Plain's topography (NB. seasonal rains, floods, underground water, supplies, soils, and vegetation distribution) determined the types, spatial sitting and calendar of productive activities (NB. of the Nuer)“ (p. 1).

In den Ausgaben des „Ethnographic Survey of Africa“ (International African Institute, London) findet sich wiederholt der Ausdruck „Physical Environment“, um die rein naturwissenschaftlich-geographische Beschaffenheit des jeweils besprochenen Landes zu behandeln, also nicht in dem oben dargelegten Sinne von Bews.

Entsprechend der amerikanischen Tradition wurde aber das Wort „Ecology“ im 5. Bande des „Handbook of South American Indians“ (1949) in den Artikeln von Julian H. Steward gebraucht, und zwar in der Form „Ecological Basis“: Subsistence, Transportation, House Types, im Sinne von „Anthropogeographie“, während es in „Outline of Anthropology“ von Melville Jacobs (Washington) und Bernhard J. Stern (Columbia), veröffentlicht in Cambridge, Engld., im Glossar mit folgender Erklärung versehen wird: „Ecology. The relations between organisms and their habitats; the continuous adaption of human biological, social, and cultural processes and features to their changing environments“ (p. 301). „Das ist weit eher identisch mit einer Definition des Begriffs „Anthropogeographie“ als die von E. A. Hoebel „Man in Primitive World“ (New York 1949): „Ecology. The study of the relationships between organisms and their physical environments“ (p. 499), die wieder rein naturwissenschaftlich ist.

Auch Ralph Piddington verwendet das Wort „ecology“ in seiner „Introduction to Social Anthropology“ (Vol. I, Edinburgh/London 1950, p. 5 ff.) mit der Erklärung, daß es die Anpassung des Menschen an seine geographische Umgebung bedeuten solle. Bei dem Erwerb seiner Nahrungsmittel, so führt er weiterhin aus, gebraucht der Mensch solche Werkzeuge wie Jagdwaffen, Schlingen, Angelhaken und Angelschnuren, Netze und landwirtschaftliche Geräte, wie sie ihm die Umgebung gewährt, und er schützt sich gegen die Unbilden des Wetters durch die Errichtung von Wohnstätten, Zelten oder anderen Schutzvorrichtungen, wie das Anfertigen von Kleidern, wie es die Naturumgebung erfordert. Die so entwickelten Elemente der materiellen und sozialen Kultur sind nur aus ihrem Eingebettetsein in die geographische Umgebung zu verstehen, und

nur in dem gegebenen Verhältnis zu den natürlichen Hilfsmitteln können die materiellen Bedürfnisse des Menschen befriedigt und kann die soziale Organisation bis hin zu den Glaubensvorstellungen und zauberischen Praktiken entwickelt werden.

Hinsichtlich dieser Definition und ihrer praktischen Ausführung, zum Beispiel auf Seite 36 über die „ecology of most African tribes“, die im wesentlichen nur eine „Wirtschaftsgeographie“ ist, kann man sich fragen, ob dabei die Ökologie nicht zu sehr im naturwissenschaftlichen Rahmen verblieben ist, und ob nicht das Moment, das Ratzel in seiner Auffassung der „Anthropogeographie“ betonte, nämlich der freie Wille, d. h. die „Schöpferkraft des Menschen“ (vgl. Anthropogeographie, Bd. 1, S. 63f.), zu wenig hervortritt. Da eben der Begriff „Ökologie“ ursprünglich ein rein naturwissenschaftlicher Begriff war, ist es auch verständlich, daß ihm bei Übertragung auf das Gebiet menschlicher Problematik leicht ein zu passiver Charakter verbleibt, eine Tatsache, die durch die Ergänzung des Begriffes „Ecology“ durch das Attribut „human“ („human ecology“) terminologisch auch nur notdürftig ausgeglichen wird, so daß seine Identifikation mit „physical environment“ damit schon sicher unterbunden werden könnte.

Abgesehen von diesen in der Geschichte des Wortes begründeten terminologischen Unsicherheiten, die bei Übertragung auf menschliche Probleme entstehen können, ist das Wort „*oïxos*“ schon in so vielen Ableitungen verwendet, daß es nicht ratsam ist, es auch noch im Sinne des Wortes Anthropogeographie zu verwenden. Somit dürfte durch diese Übersicht über den Gebrauch des Begriffes „ecology“ in der englischen Literatur es verständlich geworden sein, daß zum mindesten in der deutschsprachlichen Literatur das Wort „Anthropogeographie“ mit gutem Rechte weiterverwendet werden kann. Schon in diesem Wort selbst ist weit sicherer als im allgemeinen Begriff „ecology“ ausgedrückt, daß es sich um eine Fragestellung handelt, bei der der Mensch im Mittelpunkt des Interesses steht.

2. Bemerkungen zum Worte „Ambo“ in Verbindung mit „Amboland“ und „Ambovolk“.

Selbst in Südafrika bin ich gefragt worden, was „das Amboland“ für ein Land sei. Das liegt zunächst daran, daß im populären und offiziell-administrativen Sprachgebrauch das Land „Ovamboland“ und das entsprechende Volk die „Ovambo“ genannt werden, wogegen kein Einwand erhoben werden kann. Da aber die Singular- und Plural-Präfixe in den Bantusprachen beträchtlich voneinander abweichen, wenn sie sich auch sprachwissenschaftlich ähnlich sind, so kann kein Laie und oft auch kein Sprachkenner bei den Hunderten von Fällen immer sicher sein, wie die in der gerade in Frage kommenden Bantusprache richtigen Singular- und Plural-Präfixe heißen. Um unnötige Sprachfehler zu vermeiden, hat deshalb das Internationale Afrika-Institut in London vorgeschlagen, die betreffenden Landes- und Volksnamen ohne Präfixe zu gebrauchen, also nur die Stammform zu nehmen. Das ist auch wissenschaftlich allgemein angenommen worden*).

Das Wort „Ovambo“ (Pl.) bzw. „*o m u a m b o*“ (Sg.) ist nach den Berichten F. Galtons und Charles John Anderssons ein Herero-Wort. Das geht daraus hervor, daß die beiden Reisenden, die im übrigen die ersten Europäer waren, die von Süden aus das Amboland besuchten, ihre erste Aufklärung über dieses Land, das nördlich des Herero- oder, wie man früher und bisweilen noch heute dafür sagt, des Damaralandes liegt, ihren ersten Bescheid darüber von den Herero erhielten¹⁾. Andersson erklärt auch ganz ausdrücklich, daß alle diese Namen, die sie als Volksnamen kennenlernten, Widerspiegelungen

*) Übrigens findet sich dieser Vorschlag schon in den Berichten der Rhein. Missionsgesellschaft 1851, S. 55.

¹⁾ Francis Galton: Narrative of an Explorer in Tropical South Africa, being an account of a visit to Damaraland in 1851. London 1889, p. 52 ff. — Charles John Andersson (Schwede nach der Vaterseite, Engländer nach der Mutterseite): Lake Ngami; or, Explorations and discoveries during four years wanderings in the wilds of South Western Africa. 2nd Ed. London 1865, p. 163 ff.

der Kultur, vor allem der Wirtschaftsform der benannten Völker von seiten der sie so benennenden Völker, wären. Er sagt, daß die Damara (d. h. Herero) alle Völker, die feste Wohnsitze und wesentlich eine Landbau- (Gartenbau-) Kultur besitzen, mit dem Wort „ovambo“ benannt hätten, im Unterschied zu ihrer eigenen extremen viehzüchterischen Kultur²⁾.

Dazu kommt noch das psychische Faktum, daß Benennungen von Völkern, die einen derartigen Entstehungsgrund haben, zugleich eine die Fremdkultur betreffende verächtliche Nebenbedeutung einschließen, da die Namengeber ihre eigene Kultur als die beste betrachten. So wie also der Herero auf Völker oder selbst Personen seines eignen Volkes, die arm an Vieh sind oder nichts mehr davon besitzen, herabschaut, so schauen umgekehrt die Völker gemischter Kultur, die wesentlich Landbauer, aber mit einigem Viehbesitz, sind, verächtlich auf die „armen“ Viehbesitzer herab, und wenn diese noch so reich an Rindern sind, weil ihnen der Landbau und die damit verbundene Selbsthaftigkeit fehlt.

Daß das Wort „omumbo“ (Pl. ovambo) kein Wort aus der Sprache des so benannten Volkes selbst ist, betont auch H. Tönjes in seinem Lehrbuch des Osikwanyama-Dialektes (Berlin 1910, S. VI), denn es fing erst zu seiner Zeit an, sich auch unter diesem Volke selbst als Eigenname einzubürgern.

Über die Lage und Größe des „Ambolandes“ werden die folgenden Ausführungen die nötigen Mitteilungen bringen.

Es gibt allerdings noch ein anderes Volk, das auch den Namen „Ambo“ führt oder zu führen scheint, aber im Bereiche des oberen Sambesigebietes (etwa 14° südl. Breite und 31° östl. Länge) wohnt. Es ist vor allem in der neuesten Zeit durch die Untersuchungen des katholischen Missionars B. Stefaniszyn³⁾ bekannter geworden. Er betrachtet es als einen Unterstamm der Lala des Lukasashi-Tales in Nordrhodesien. Es ist auch ein matrilineeres Landbauvolk, wie die Ambo an der Nordgrenze Südwestafrikas, ob aber zwischen beiden „Ambovölkern“ eine engere Verbindung besteht, muß erst noch die weitere Forschung feststellen. Unwahrscheinlich ist es nicht, denn schon C. H. L. Hahn, der Enkel des bekannten Missionars C. H. Hahn, von dem wir noch zu reden haben werden, und der erste Eingeborenen-Kommissar des Ambolandes in der Mandatszeit, hatte angenommen, daß das Ambovolk an der heutigen politischen Nordgrenze Südwestafrikas aus dem Bereiche des Oberlaufs des Sambesi etwa zu gleicher Zeit wie die Vorväter der Herero nach den heutigen Wohngebieten gezogen wäre, wenigstens scheinen das die — allerdings legendarischen — Überlieferungen der genannten Völker nahezulegen⁴⁾.

Die sprachwissenschaftliche Klassifikation beider Ambo (oder Mbo, so bei Soga: *The South African Bantu*. Johannesburg 1930, S. 49 ff) genannten Völker hat M. Guthrie in seinem Buche „*The Classification of the Bantu Languages*“ (London 1949, S. 39 und S. 64) vorgenommen, aus der aber für unsere Zwecke nicht viel zu erkennen ist. Zuletzt hat noch Mary Tew in ihrem Bericht über die Forschungslage in bezug auf die Völker des Nyasa-See-Gebietes (*The Peoples of the Lake Nyasa Region*. London 1950, S. 31) bemerkt: „The Ambo, South of the River Ruvo and on the higher parts of the Kirk Range, may be a sub-branch of the Maravi, but may equally be an immigrant section of the Ambo of the Luangwa valley, who are related to the Bisa Senga group⁵⁾.“

2) Andersson, p. 207.

3) Vgl. „The hunting songs of the Ambo“. In: *Africa*, London 1951, S. 1 ff.

4) Vgl. „The Ovambo“. In „*The Native Tribes of South West Africa*“, Cape Town 1928, p. 1.

5) D. Westermann gibt in seiner „Geschichte Afrikas“ (Köln 1952, S. 358) die möglichen Beziehungen der (Aba-)Mbo über die Pondo, Bomvu zu den Swazi nach H. Soga „*The Southern Bantu*“ (Johannesburg 1930, Chap. XVIII, S. 299 ff.) wieder. Ob das in jedem Falle zutrifft, kann hier nicht untersucht werden. Die Frage nach den Beziehungen der sogen. Aba-Mbo-Völker zum Westen des Sambesi-Angola-Gebietes sind damit noch nicht erledigt.

3. *Bemerkungen zur technischen Ausführung meiner Reise ins Amboland im Juli 1952.*

Die Reisekosten bis Windhoek und die Unterhaltskosten für die Zeit meiner Reise konnten aus einem für diesen Zweck gewährten Stipendium des Nationalen Rates für Soziale Forschung in Pretoria bestritten werden. Von Windhoek ab hatte der Direktor der öffentlichen Bauten (Department of Works), Herr O. Wipplinger, im Einverständnis mit dem Sekretär von Südafrika sich bereit erklärt, mich auf seiner Dienstreise nach dem Ambolande mitzunehmen. Diese Dienstreise sollte untersuchen, wieweit in bestimmten Fällen eine Verbesserung der Wasserzufuhr und der Wasserhaltung im Amboland durchführbar sei, wobei große Strecken des Landes bereist werden mußten. Bei dieser Gelegenheit konnte ich die anthropogeographischen Probleme aus eigener Anschauung erkennen und diese Kenntnisse noch vertiefen durch die Diskussionen mit Direktor O. Wipplinger, aber auch mit dem Eingeborenen-Kommissar des Ambolandes, Herrn H. Eedes in Ondongwa, dem Sitz der Administration des Ambolandes. Ich wurde dort auch freundlichst ein paar Tage beherbergt. Allen genannten Behörden und Personen bin ich zu großem Dank verpflichtet.

Diese unmittelbaren Eindrücke wurden dann noch erweitert und zu einer prinzipiellen Erörterung, wie sie der Titel dieser Arbeit angibt, mit Hilfe der in den folgenden Ausführungen genannten Literatur zusammengefaßt.

B. *Versuche, die anthropogeographischen Verhältnisse des Ambolandes zu erfassen*

1. *Geschichtliche Übersicht über die Bewässerungszustände im Amboland seit der Zeit des administrativen Eingreifens der Mandatsverwaltung.*

a) Die Frage der „natürlichen“ Grenzen des Ambolandes.

Mit eindringlicher Schärfe prägt sich jedem wissenschaftlichen Forscher von Mensch, Tier oder Pflanze in Afrika die entscheidende Bedeutung der Wasserverhältnisse unter den natürlichen Grundbedingungen für organisches Leben ein. Damit ist dann auch das weitere Problem der zunehmenden Bodenabspülung (Erosion) verbunden, das für Entwicklung und Erhaltung menschlicher Kultur ausschlaggebend ist. Die anthropogeographische Untersuchung der Lebensbedingungen eines Volkes, auch eines sog. Naturvolkes, d. h. eines Volkes mit verhältnismäßig unentwickelter technischer Kultur und von geringer Bevölkerungszahl, muß sich deshalb in erster Linie mit den Bewässerungsverhältnissen des Wohngebietes des betreffenden Volkes beschäftigen. Dabei läßt sich sehr bald erkennen, daß sich sowohl periodischer (jahreszeitlicher) Überfluß wie periodischer Mangel an Wasser für diese Völker verhängnisvoll auswirken kann. Die Ambo (Ovambo) gehören zu den Völkern, die im Laufe der Jahre unter beiden Erscheinungen, dem gefährlichen Überfluß wie dem gefährlichen Mangel an Wasser, zu leiden haben. Um dies zu erkennen, ist selbstverständlich eine geschichtliche Übersicht über diese Verhältnisse nötig. Hierzu konnten verschiedene amtliche Veröffentlichungen der europäischen Verwaltung des Ambolandes, zunächst vom Jahre 1926 ab, verwendet werden. Die hierin enthaltenen Angaben sind begreiflicherweise keine systematischen anthropogeographischen Untersuchungen, aber sie können trotzdem für diese Zwecke eine gute Grundlage abgeben. Für die anthropogeographischen Verhältnisse dieses Landes lassen sich zwar keine Statistiken aufstellen, aber doch ist im Prinzip der große Einfluß der Wasserverhältnisse auf die Gestaltung der Lebensformen der Ambo zu erkennen. Zugleich ergeben sich daraus für die Verwaltung dieses Gebietes notwendige Maßregeln zur Erhaltung und zum Schutze der Eingeborenen, aber darüber hinaus auch eine grundsätzliche Erkenntnis der Bedeutung der Anthropogeographie für die Völkerkunde überhaupt.

Bei einer anthropogeographischen Untersuchung kann es nicht vermieden werden, das Verhältnis der politischen zu den natürlichen Grenzen des Wohngebietes oder des Lebensraumes eines Volkes zu besprechen. In bezug auf die Anthropogeographie der Ambo ist das ganz besonders nötig, denn hier stimmen die politischen und natürlichen Grenzen so wenig überein, daß dieses Mißverhältnis für die Lebensverhältnisse des Ambovolkes von nicht geringer Bedeutung ist. Schon F. Galton hat in dem Bericht seiner Reise nach dem Amboland im Jahre 1851 hervorgehoben, daß er mit seiner Karawane neunzehn Stunden lang durch eine mit Gras dichtbewachsene Ebene ziehen mußte, ehe er die Grenze des Ambolandes erreichte (*Narrative of an Explorer in Tropical South Africa*, London 1889, p. 124). Auch ich empfand bei meiner Reise nach dem Amboland diesen Grasgürtel als äußerst eintönig und als die natürliche Grenze zwischen Südwestafrika im Sinne des politisch so benannten Landes und dem Amboland. Dieser Gürtel ist völlig unbewohnt und besitzt nur wenige Wasserstellen. Aber zur Zeit Galtons war an eine genauere politische Abgrenzung dieser Landschaften am Kunene und am Okavango noch nicht zu denken, obwohl zum ersten Male im Jahre 1815 England und Portugal zur Abgrenzung ihrer Interessensphären an der Küste dieser damals noch recht unbekannten Gebiete den 18. Grad südlicher Breite vereinbart hatten.

Als auch der als Forschungsreisender verdienstvolle Missionar C. Hugo Hahn, zusammen mit dem Missionar der Missionsstation Otjimbinge, Joh. Rath, dem sich dann noch der Elefantenjäger Green anschloß, auf Galtons und Anderssons Spuren⁶⁾ eine Reise nach dem Amboland vom Mai bis zum September 1857 unternahm, mußten sie auch durch die erwähnte Graswüste, in die sie plötzlich aus einem Gebiete dichter Dornbuschsteppe gelangten. „Diese etwas wellenförmige Grasebene“, so berichtet C. Hugo Hahn, „gibt einem den Eindruck von einem Meere. Kein Strauch ist darauf zu sehen, aber der Baumrand (des Ambolandes), scharf begrenzt, dehnt sich rechts und links aus, bis er mit dem Horizont verschwimmt. . . . Das Gras war so hoch, daß man mit Vorsicht den Brunnen (die ab und zu dort angetroffen wurden) nahen mußte, um nicht hineinzufallen. Hier kamen wir auf einen stark betretenen Fußweg von S. nach N. Es ist die Landstraße, von den Otjorukubergen, in welchen die Ovambo reiche Kupferminen bearbeiten“ (Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft. Barmen 1858, S. 238). — Dieser hier gemeinte Verbindungsweg zwischen dem Amboland und dem Hereroland führt um das östliche Ende der Etoschapfanne. Mein Weg ging um ihren westlichen Rand. Auf diesem Wege hatte man denselben Eindruck von der Graswüste, wie ihn C. Hugo Hahn beschreibt. Auch die im Juli üblicherweise fast ganz ausgetrocknete Etoschapfanne machte von Westen aus denselben Eindruck eines grauen Sandmeeres. Bei den gewaltigen Ausdehnungen der einzelnen Landschaftstypen in Südwestafrika erhält man bei Ebenen leicht den Eindruck eines Meeres.

Die Ausführungen V. Lebzelters, die er als Einführung zu seinem Abschnitt „Die Stämme des Ambolandes“ in seinem Werke „Die Eingeborenenkulturen von Südwest- und Südafrika“ (S. 188—190) bietet, können in der vorliegenden Abhandlung nicht in ihren Einzelheiten besprochen werden. Sie sind gewiß sehr lesenswert und interessant, zeigen, daß er kenntnisreiche Gewährsmänner zur Seite gehabt hat, aber wieviel davon auf eigener Beobachtung beruht, läßt sich hierbei schwer ermitteln. Manches, wie z. B. die Theorien des früheren Geologen an dem Rhodes-University-College (heute Universität) in Grahamstown, E. H. Schwartz, die Lebzelter anführt, werden heute allgemein als unexakt beurteilt. Es handelt sich dabei vor allem um die Frage, ob der Kunene in einer

⁶⁾ Vgl. Langhans: Deutscher Kolonialatlas. Justus Perthes, Gotha 1894, Nr. 15, Bl. 3. — Die genannte Grasebene wird auf dieser Karte Otjihakondoa omutenja genannt. Im Otjikohondro omutera heißt sie osindonga ombuga oder os. ombua.

geologisch früheren Zeit in die Etoschafanne geflossen ist. Für die heutigen anthropogeographischen Verhältnisse hat das keine Bedeutung. Die Ambovölker sind wahrscheinlich erst im 18. Jahrhundert in die heute von ihnen besetzten Landschaften eingedrungen.

Die Ansicht Lebzelters über die Disharmonie zwischen den (heutigen) politischen Grenzen und den sog. „natürlichen“ Grenzen deckt sich mit der Auffassung anderer Landeskenner. Meine Reise hat mir denselben Eindruck verschafft. Die große Grassteppe im Süden des Ambolandes, nördlich der Breite der Etoschafanne, erscheint als die natürliche Grenze zwischen dem Amboland und dem südlicheren Südwestafrika. Die mathematische Grenze im Norden des Ambolandes zwischen den politischen Gebieten Angola und Südwestafrika, die von der Umbiegung des Kunene nach Westen nach dem Okavango parallel zum 17. Breitengrad gezogen ist, wirkt wohl auf jeden, der sie erreicht, als das Durchschneiden einer natürlichen landschaftlichen Einheit. Durch Verlegung dieser Grenze um etwa 35 Kilometer nach Süden durch den Grenzvertrag zwischen Portugal und der Mandatsregierung von Südwestafrika im Jahre 1926 ist diese Disharmonie zwischen der politischen und natürlichen Grenze nur noch fühlbarer für die Eingeborenen geworden. Mit Recht weist deshalb der damalige Direktor der Finnischen Mission Sainio im Amboland auch darauf hin, daß diese neue Grenzziehung für die Eingeborenen nachteilig war, daß viele gute Wasserstellen, wohin die Ambostämme aus dem Süden bisher ihr Vieh in dürren Jahren bringen konnten, nunmehr auf fremdes politisches Gebiet zu liegen kamen. „Früher wußten die Obambo wenig von der Grenze, die die Großmächte auf der Afrikakarte gezogen hatten und die das Amboland und den großen Ukuanjama-Stamm in zwei verschiedene Teile trennte. Jetzt aber müssen sie es verstehen. Die Grenze ist deutlich sichtbar gemacht und wird bewacht⁷⁾.“ Die südliche natürliche Grenze ist aber auch kein Hindernis gewesen für einen Verkehr zwischen den angrenzenden Völkern, wie schon Galton und Andersson erfuhren, als sie die im Osikuanjama ombua, im Oshidonga ombuga und im Otjiherero Otjikakowamutenja genannte breite Grassteppe durchqueren mußten, was auch noch heute mit dem Kraftwagen eine ermüdende Angelegenheit ist⁸⁾.

Charles John Andersson, der F. Galton auf seiner Reise nach dem Ambolande begleitete, war ganz begeistert, als er nach der langen Wanderung durch die Graswüste den Südrand des Ambolandes erreichte: „Jeder Versuch“, schreibt er, „würde unzureichend sein, die Gefühle des Entzückens und der Freude, die wir erfuhren, zu beschreiben oder eine Vorstellung von dem Augenblick zu vermitteln, als wir das entzückende Panorama vor uns sahen, das sich hier plötzlich unserem Blick eröffnete. Es muß genügen zu sagen, daß die Landschaft, die sich uns jetzt darbot, ein offenbar unbegrenztes Feld gelben Korns, durchsetzt mit zahllosen friedlichen Wohnplätzen und gebadet in dem milden Licht der sich zum Untergang neigenden tropischen Sonne, zu sein schien, im Gegensatz zu den nicht endenden Dickichten, in denen jeden Augenblick wir in Gefahr waren, durch die unbarmherzigen Dornen aus dem Sattel gerissen zu werden. Hier und da erhoben sich gigantische, weitausladende und dunkelblättrige Nutzholz- und Fruchtbäume, während unzählige Fächerpalmen,

7) Berichte der Rheinischen Missionsgesellschaft, 92. Jahrg., Okt. 1935, S. 300. — Diese Grenze stellt heute eine breite Schneise dar, in deren Mitte die politische Grenze verläuft. Sie wird durch pyramidenartige Grenzsteine von etwa 1½ Meter Höhe (Baken genannt) markiert. Für die Verwaltung des Landes spielen diese Grenzabschnitte ein sehr brauchbares geographisches Orientierungsmittel.

8) Galton, Narrative, p. 124. — Andersson schreibt „Otjikakotjamutenja“, Lake Ngami, p. 209. Das würde der heutigen Schreibweise schon näherkommen. Otjikakotjamutenja heißt im Otjiherero etwa „Kennzeichen großer (Mittags-)Hitze“, also wohl soviel wie „Land großer Hitze“ (Land ohne Schatten) und mit wenig Wasserstellen. — Der allmähliche Übergang von der Grassteppe nach Norden zu bis zum baumbestandenen Amboland wird von Tönjes ausgezeichnet beschrieben in „Ovamboland“, S. 4. Damals erlebte man diese landschaftlichen Erscheinungen gewiß tiefer als heute, wo man mit dem Motorwagen so schnell wie nur möglich die Grassteppe zu überwinden versucht. Allerdings spürt man die harten Lehmstreifen, über die man hinweg muß, oft sehr empfindlich.

einzelnen oder in Gruppen, das Bild vervollständigten. Für uns war es ein vollkommenes Elysium, das uns gut für all die vorangegangenen Plagen und Enttäuschungen belohnte" (Lake Ngami; or, Explorations and Discoveries, during four year's wanderings in the Wilds of South Western Africa. 2nd Ed., London 1856, p. 187/88).

Diese Begeisterung läßt sich besonders unter den damaligen äußerst schwierigen Umständen des Reisens recht gut verstehen, und ich konnte mich auch heute nicht dem Eindruck der landschaftlichen Schönheit dieses Gebietes, vor allem nördlich von Ondongua nach der portugiesischen Grenze zu, entziehen und sah deshalb mit einem gewissen Bedauern an der Grenze selbst, daß sie hier dieses Land durchschneidet. Aber so ästhetisch befriedigend dieser Anblick auch war und es erlaubte, sich in deutsche Buchenwälder zurückzuträumen, so war das doch nur eine Seite der anthropogeographischen Beschaffenheit dieses Landes. Die weniger für den Menschen erfreulichen Seiten sollten sich noch bald zu erkennen geben.

Nach Childs Untersuchungen über die Geschichte der (Ovi-)Mbundu, die auch für die Kenntnis der anthropogeographischen Verhältnisse des ganzen Raumes Südafrika—nördliches Südwestafrika bedeutsam sind, wurde das alte Königreich Angola im Jahre 1671 durch Portugal übernommen und zur portugiesischen Provinz Angola gemacht⁹⁾. Dabei ist wahrscheinlich als Südgrenze der Kunene erklärt worden. Der portugiesische Distriktschef von Mossamedes hat dann jedenfalls im Jahre 1853 den Ungarn Ladislaus Magyar beauftragt, den Kunene näher zu erforschen, und dieser hat ihn auch bei Missanda erreicht¹⁰⁾.

Zu einer ersten „internationalen" Festlegung der Südgrenze der Provinz Angola ist es, wie schon bemerkt, im Jahre 1815 in einem Vertrag zwischen Portugal und England gekommen, der 1817 etwas revidiert wurde. Durch ihn wurde diese Grenze auf den 18. Grad südlicher Breite in mathematischem Sinne verlegt; sie ging also durch das Amboland hindurch, dessen „natürliche" Grenzen wahrscheinlich noch ganz unbekannt waren.

Dieser Vertrag wurde dadurch besonders wichtig, daß England und Portugal in der Zeit des Versuches des englischen „Special Commissioners", W. Coates Palgrave, in der zweiten Hälfte der siebziger Jahre des 19. Jahrhunderts zunächst einmal das „Damaraland" (Hereroland) zum englischen Protektorat zu erklären, auf ihn zurückgriffen, um die aus diesem Plan zwischen Portugal und England entstehenden Schwierigkeiten zu beseitigen. Dabei wies die Londoner Regierung charakteristischerweise den Gouverneur des Kapgebietes darauf hin, daß in dem genannten Zusammenhang von seiten der Kapregierung nicht erwähnt werden solle, daß der Vertrag von 1815/17 auch als eine Abmachung erscheinen könnte, die das Hinterland des im Vertrag erwähnten Küstengebietes betrifft. Darüber wollte sich jetzt England die volle Freiheit vorbehalten¹¹⁾.

Da sich aber das Unternehmen Palgraves zerschlug, wurde dann der Vertrag zwischen Deutschland und Portugal vom Jahre 1886 der zweite internationale Vertrag, der die Grenze zwischen Angola und Südwestafrika bestimmte. Wegen der noch immer vorhandenen Unkenntnis der natürlichen Beschaffenheit des Hinterlandes legte dieser Vertrag zum Teil nur vorläufig

⁹⁾ Umbundu Kinship, etc. p. 171.

¹⁰⁾ Leider bin ich z. Z. noch nicht in den Besitz von L. Magyars „Reisen in Südafrika" (1859) gelangt, deswegen muß ich mich auf die Auszüge beziehen, die in R. Oberländers „Westafrika vom Senegal bis Benguela" (Leipzig 1878), S. 454 f., geboten werden. Sie zeigen auch schon, wie wichtig die Kenntnis der Beobachtungen Magyars für den damaligen Zustand der Bevölkerungsverhältnisse einschließlich ihrer anthropogeographischen Grundlagen für die weitere Entwicklung auch der Verhältnisse des „Ambolandes" sind. — D. Westermann bringt in seinem Werke „Geschichte Afrikas" etc. (1952), keinen besonderen Abschnitt über die Staatenbildungen in Angola. Er weist auf Angola nur durch die Bemerkung hin: „Durch die Berliner Kongo-Konferenz 1884—1885 fiel der noch vorhandene Rest des Kongoreiches an Angola und damit an Portugal" (S. 398).

¹¹⁾ Vgl. Joan H. Davis: Palgrave and Damaraland. M. A. Thesis University of South Africa, 1939, p. 148 f. (In: Argief-jaarboek vir Suidafrikaanse Geskiedenis, 5. Jaargang, Deel II, Kaapstad 1942).

Erst im Jahre 1926 wurde, wie schon erwähnt, diese Unsicherheit durch einen Vertrag zwischen Portugal und der Mandatsmacht über Südwestafrika zuungunsten der Ambobevölkerung Südwestafrikas beseitigt¹³⁾.

Die hierzu herangezogenen amtlichen Berichte der Mandatszeit setzen zwar schon im Jahre 1921 ein, bringen aber erst von 1924 ab solche Nachrichten über das Amboland, die nutzbare Angaben für unsere Zwecke enthalten. Das Jahr 1924 ist zugleich auch das Jahr, in dem in Südwestafrika innerhalb der Polizeizone, d. h. dem Niederlassungsgebiet der europäischen Bewohner, die ersten Herero-Reservate von seiten der Mandatsregierung proklamiert wurden, obwohl schon seit etwa 1912 Reservate dieser

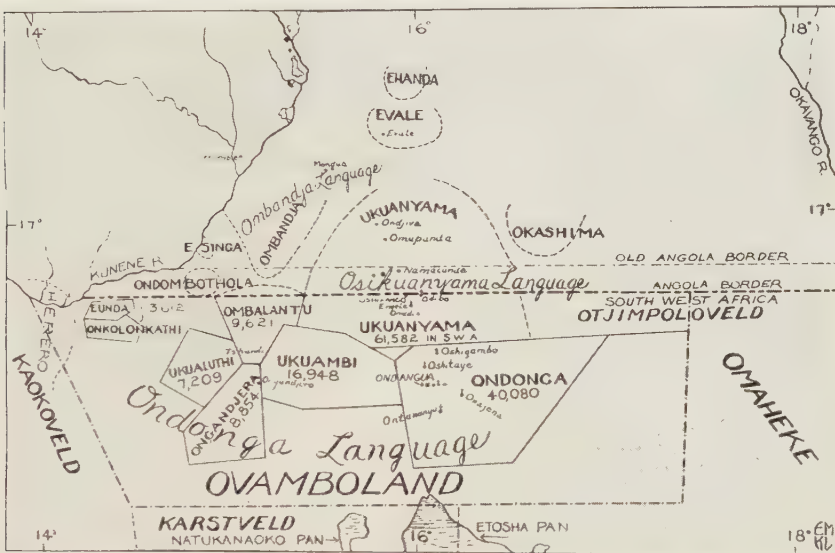


Abb. 1. Karte, gezeichnet von Frau E. M. K. Loeb, beigegeben African Studies 1948.

Hinsichtlich der Regenmengen, die außer den Überschwemmungsgewässern in diesem Lande durchschnittlich fallen, gibt die von dem früheren Kustos der meteorologischen Station in Windhoek angefertigte Karte, die sich über etwa 30 Jahre erstreckt, die beste Auskunft¹⁵⁾. Danach liegt das Amboland in einem Raume, der zwischen

14) Hierüber habe ich eingehende Studien im ehem. Kaiserl. Archiv im Regierungsgebäude in Windhoek angestellt, deren Ergebnisse noch veröffentlicht werden sollen.

15) Normal Annual Isohyetes / Normaler Jahresniederschlag in Isohyeten. Von E. Zelle Windhoek 1945.

500 und 400 Millimeter Regenfall pro Jahr aufweist, wobei sich der Betrag von Ost nach West vermindert. Das würden etwa 15 bis 18 Inches in englischer Berechnung sein. Die amtlichen Berichte geben auf Grund der Messungen in den letzten Jahren als normalen Regenfall 16 Inches an¹⁶⁾. Das wird etwa der mittleren Länge des Ambolandes entsprechen.

c) Regenmengen und periodische Überflutungen des Ambolandes von etwa 1926 ab.

Um diese mathematischen Angaben anthropogeographisch anschaulich zu machen, ist es am besten, die praktischen Folgen dieser Regenmengen in Verbindung mit den periodischen Überflutungen, wenn auch nur so kurz wie möglich, darzustellen. Der Bericht von 1924 sagt, daß die Regenmenge in dem genannten Jahre sehr gering gewesen und infolgedessen eine große Trockenheit eingetreten sei, die sowohl die Weide- wie die Ernteverhältnisse sehr ungünstig beeinflusst habe. Immerhin könne man sie noch als ausreichend für die folgende Trockenzeit, also Übergangszeit bis zur nächsten Regenperiode, ansehen. Überdies suchten Heuschreckenschwärme zu gleicher Zeit verschiedene Teile des Landes heim, ohne daß es zu ernsteren Krisen geführt hätte. Aber die Regen- und sonstigen zuströmenden Wassermengen waren doch nicht zureichend, die natürlichen oder angelegten Wasserbewahrungsstellen zu füllen. Diese Feststellung ist ein Maßstab, den wir immer wieder in den amtlichen Berichten antreffen werden, um die Situation des Landes hinsichtlich des Wasservorrates anschaulich zu machen.

Im Bericht des Jahres 1925 wird die gefallene Regenmenge als sehr günstig für das Land bezeichnet. In Ondongua, dem gegenwärtigen Hauptort des Ambolandes, insofern dort der Sitz des Eingeborenen-Kommissars für das Amboland und noch andere öffentliche Dienststellen sich befinden, wurden sogar 28,16 Inches gemessen. Aber das darf nicht fürs ganze Land verallgemeinert werden, wenn auch der Bericht weiterhin sagt, daß das Jahr 1924/25 seit 1915, d. h. seit der Besetzung auch des Ambolandes durch die Unionsstreitkräfte, das reichste hinsichtlich der gefallenen Regenmenge und des einströmenden Flutwassers¹⁷⁾ gewesen sei. Die Ernten waren infolgedessen reichlich und die Ausbrüche von Lungenkrankheiten beim Vieh leichter Natur.

Das Jahr 1926 war wiederum aus den gleichen Gründen wie das vorangegangene Jahr sehr befriedigend. Die Ernten waren reichlich, und epidemische Krankheiten brachen nicht aus. In dieses Jahr fällt aber die schon oben besprochene neue Grenzregulierung zwischen Portugiesisch-Angola und Südwestafrika, die hinsichtlich der Wasserversorgung des südwestlichen Teiles zuungunsten des südwestafrikanischen Teiles ausfiel. Hierbei wird besonders betont, daß sich das gerade auf die eingeschränkte Nutzbarmachung des Überflutungswassers bezieht. Dabei wird noch angenommen, daß das Überschwemmungswasser hauptsächlich aus dem übertretenden Kunene herkommt.

Für das Jahr 1927 liegen keine besonderen Angaben über die Bewässerungsverhältnisse des Ambolandes vor, aber es wird bemerkt, daß der Landverlust vom Jahre 1926 einen Streifen von 12 Meilen (18 Kilometer) Breite beträgt. Zu gleicher Zeit wurde mit der Anlage künstlicher Wassererschließung begonnen.

Diese wurde auch in den folgenden Jahren fortgesetzt, und sie ist noch heute ein wichtiges Stück in dem Plane der Mandatsregierung, die Lebensverhältnisse der Eingeborenen zu verbessern. Ohne daß schon in dem Bericht über das Jahr 1928 Einzelheiten über die Gründe der Ungunst der Bewässerungsverhältnisse in diesem Jahre mitgeteilt werden, ist es sicher ein wirtschaftlich nicht gutes Jahr gewesen.

Dagegen wird das Jahr 1929 als ein sehr trockenes Jahr gekennzeichnet. Der Ernteertrag an Körnerfrüchten sowie Gemüse war sehr gering. Es brach eine Hungersnot aus, so daß die Administration in Windhoek eine Hilfsaktion in die Wege leiten mußte.

Auch noch im Jahre 1930 waren die dem Lande zukommenden Wassermengen zu gering, die Ernten deshalb wiederum sehr schlecht. Die Regierung mußte weiterhin helfen, um die Eingeborenen vor dem Verhungern zu schützen.

Im folgenden Jahre waren die Verhältnisse etwas besser. Der Regenfall war zwar nicht so reichlich, um die Schäden der vergangenen drei Jahre auszugleichen. Immerhin waren die Ernten gut, und der Viehbestand konnte sich wieder erholen. Selbst im

¹⁶⁾ Report for 1924 setzte 18,77 Inches an, p. 29, § 108.

¹⁷⁾ Das vor allem aus Angola nach Südwestafrika einströmende und von der Etoscha-Pfanne aufgefangene Flutwasser, von dem noch zu reden sein wird, kann natürlich nicht derartig wie die Regenmengen gemessen werden.

Jahre 1932 war der Regenfall noch nicht so stark, daß man für die Zukunft sorgen konnte. Das war erst mit dem folgenden Jahre möglich, als die Regenzeit 1932/33 gute Wassermengen ins Land führte, so daß die künstlichen und natürlichen Wasserbewahrungsstellen in Gestalt von oft tiefen und ziemlich breiten Wasserlöchern, wenn auch nicht vollständig, so doch immerhin hinreichend gefüllt wurden.

Im Verlauf des Jahres 1933 trat aber in ganz Südwestafrika eine große Trockenheit ein, so daß auch für die Ambomänner, die sonst innerhalb der Polizeizone Arbeit finden konnten, nichts zu verdienen war. Die Nahrungsmittel- und Bargeldvorräte wurden wieder vollständig aufgebraucht. Aber die Ambomänner wurden frei, an den künstlichen Wasserbewahrungsanlagen zu arbeiten, was sie auch mit Eifer, der aus der Erkenntnis der Notlage erwachsen war, taten. Zu spät trat dann in diesem Jahre die Regenzeit ein, als daß sie noch die Ernte hätte sichern können.

1934 wird als ein gutes Regenjahr bezeichnet. Die Ernte war reichlich. Eine Auffüllung der Wasservorräte und Getreidespeicher war möglich, und es war zu hoffen, daß bei einem weiteren guten Regenjahr die Verluste der letzten Zeit ausgeglichen werden konnten. Aber das Bargeld unter den Eingeborenen blieb noch knapp, weil innerhalb der Polizeizone in Nachwirkung der vergangenen schlechten Regenjahre das Bedürfnis nach Ambo-Arbeitern noch gering war. Dazu traten noch infolge zu vielen Genusses brackigen Wassers beim Vieh Lungenkrankheiten ein, besonders bei den neueingeführten Zuchtbullen, die sich noch nicht dem ihnen bisher ungewohnten Klima angepaßt hatten.

Da das Jahr 1935 gute Regenfälle brachte, konnte eine allgemeine Verbesserung der wirtschaftlichen Lage eintreten, und es war möglich, die Schäden besonders von 1933 wieder etwas auszugleichen, wenn auch noch nicht so viele Erntevorräte aufgespeichert werden konnten, wie es für eine gegebenenfalls wieder eintretende längere Trockenheit nötig gewesen wäre.

Der Bargeldbestand im Ambolande konnte nunmehr wieder erhöht werden, da mehr auswärtige Arbeit, vor allem innerhalb der Polizeizone, zu finden war. Der gute finanzielle Zustand etwa vom Jahre 1928 wurde noch nicht wieder erreicht. Seit 1934 gewährte die Administration den Eingeborenen des Ambolandes die Möglichkeit, bei zu geringem Bargeldbestand die Abgaben an den Trust-Fonds in Korn zu bezahlen, das von der Regierung aufgespeichert wurde, um bei eintretendem Nahrungsmittelmangel infolge der Trockenheit den Eingeborenen kostenlos wieder zurückgegeben zu werden. Kostenlos sollte das aber nur dann geschehen, wenn der Eingeborene tatsächlich nicht die nötigen Barmittel hatte, das Korn zu kaufen. In jedem Falle aber flossen die hierbei eingezahlten Beträge wieder in den Trust-Fonds zurück. Die dazu nötigen Kornspeicher wurden von der Regierung angelegt.

Das Prinzip ist nicht neu. Ich hatte es schon auf den Missionsstationen der Herrnhuter Brüder-Gemeine unter den Safwa und Nyakyus nördlich des Nyasa gefunden. Hier bezahlten die Eingeborenen die Medizinen und die Krankenbehandlung mit Maiskolben nach ihrem Vermögen. Diese Maiskolben wurden von den Missionaren aufgespeichert, um sie dann kostenlos bei eintretenden Notfällen den Eingeborenen wiederzugeben.

Im Jahre 1936 fiel im Ambolande reichlich Regen, die Überflutungsgewässer waren deshalb auch stärker, die Ernte, besonders an Sorghum (sog. Kafferkorn, im Osikuanyama: *oliiavala*) gut, dagegen blieb die Pennisetum-Ernte (im Osikuanyama: *omahangu*, Hirse) unter dem Durchschnitt. Infolge vermehrter Nachfrage an Ambomännern als Arbeiter steigerten sich auch wieder die Bareinnahmen.

Doch litten unter den Haustieren die Esel durch die für sie noch unzureichende Menge grünen Grases.

Das von den vor allem auf Europäerfarmen arbeitenden Ambomännern erworbene Bargeld wurde von diesen gern zum Kauf von Pferden verwendet, denn, wie es noch heute bei den Ambo und den Herero der Fall ist, der Besitz eines Pferdes bedeutet für den Eigentümer die Erhöhung seines sozialen Ansehens.

Das Jahr 1937 war ein sehr gutes Regenjahr, so daß die Ernten aller Hauptnahrungsmittel sehr zufriedenstellend waren. Das galt für ganz Südwestafrika. Die Ambomänner konnten deshalb auch viel Arbeit innerhalb der Polizeizone finden. Infolge der dadurch reichlicher werdenden Bargeldeinnahmen wuchs auch das Bedürfnis der Ambo nach einem besseren Lebensstandard, besonders hinsichtlich der Bekleidung, aber auch im sonstigen Südwestafrika.

Die Wasserzufuhr im Jahre 1938 blieb wieder unter dem Durchschnittsmaß zurück, doch waren, wohl infolge des noch günstigen Grundwasserstandes, die Ernten und Weiden gut. Mit der Verbesserung der allgemeinen natürlichen Lebensbedingungen waren seit 1937 die Arbeiten an den künstlichen Wasserbewahrungsanlagen wieder geringer geworden.

Die Regenfälle zu Beginn der Regenzeit 1938/39 schienen ein sehr gutes Jahr zu versprechen, aber die Verteilung der Regenfälle im Amboland war so ungleichmäßig¹⁸⁾, daß die Ernten in ihrer Gesamtheit nicht befriedigend ausfielen. Vor allem hatten die neueingeführten Getreide- und Gräserarten unter dem ungleichmäßig verteilten Regen zu leiden. Auch das Vieh wurde davon, besonders auf den etwas abseits gelegenen Viehposten, nachteilig betroffen.

Hiermit schließen die vorhandenen amtlichen Berichte ab. Während des zweiten Weltkrieges wurden keine herausgegeben; nur noch einmal erschien im Jahre 1946 ein derartiger Bericht. Er enthält aber keine für unsere anthropogeographische Untersuchung des Ambolandes in Frage kommenden Angaben. Der Artikel „Ovamboland“ in *South West Africa Annual* 1951 (S. 15—27) ist nur halbamtlich, aber sehr wertvoll für unsere Zwecke. Der Kundige kann leicht feststellen, daß er vom derzeitigen Eingeborenen-Kommissar des Ambolandes herrührt. Außerdem konnten noch verschiedene andere, nicht veröffentlichte amtliche Mitteilungen eingesehen werden, die jeweils an der entsprechenden Stelle genannt werden sollen. Im übrigen war ich auf meine Wahrnehmungen und Gespräche mit dem Eingeborenen-Kommissar und dem Kommissar-Assistenten angewiesen, wobei mir auch diese mündlichen Auskünfte von großem Wert waren.

Als Ergebnis der bisherigen, einleitenden Übersicht kann etwa folgendes festgestellt werden:

1. Die längst bekannte Tatsache, daß sich die natürlichen Wasserquellen für das Amboland zum mindesten aus zwei Arten zusammensetzen, nämlich aus dem direkt in der Regenzeit herabfallenden Regenwasser und aus dem aus dem Angolagebiet kommenden Flutwasser, das natürlich selbst wieder niedergekommenes Regenwasser ist, ist der Ausgangspunkt für das Verständnis der besonderen anthropogeographischen Verhältnisse des Ambolandes. Ausführungen über den wechselnden Stand des Grundwasserspiegels konnte ich zur Zeit noch nicht erlangen. Die Berichte sagen darüber nichts. Aber dieser Grundwasserspiegel muß ebenso schwanken wie die jährlichen Wassermengen, die dem Lande zuteil werden. Wieweit in dieser Hinsicht menschliche Eingriffe, etwa die schon erwähnten künstlichen Wasserbewahrungsanlagen oder die intensiver werdende Bewirtschaftung des Bodens, einwirken, kann wohl im allgemeinen vermutet, aber nicht in exakter Weise angegeben werden. Die künstlichen Wasserbewahrungsanlagen können unter Umständen die Wasserverdunstung verstärken. Auch die willkürlichen Grasbrände können Bodenerosion bewirken und den Grundwasserstand verringern.

2. Nach Ansicht des Eingeborenen-Kommissars treten die starken Wasserzufuhren und demnach auch die Trockenzeit-Ausdehnung in Intervallen von fünf Jahren auf (vgl. *S.W.A. Annual* 1951, p. 15). Offenbar ist der Druck der von Norden nach Süden anströmenden Wassermassen sehr verschieden (vgl. *Rep. f. 1936*, § 319).

3. Im Report f. 1939 wird ausdrücklich festgestellt, daß die Qualität des Untergrundwassers nicht besonders gut ist, wenn man das Land als Ganzes in Betracht zieht. Wie auch die künstlichen Wasserbewahrungsanlagen gezeigt haben, ist dies Untergrundwasser teilweise brackig oder salpetrig (sauerlich). Offenbar ist es nur dort von diesen Beimengungen frei, wo es unter Sanddünen läuft. Das Flutwasser aus dem Angolaland ist begreiflicherweise, solange es in den oberirdischen Wasserläufen fließt, für Mensch und Tier ohne weiteres genießbar. Aber je weiter wir im Angolaland nach Norden kommen, soll auch das Grundwasser von besserer (zusatzfreier) Qualität werden

¹⁸⁾ Diese Erscheinung ist auch oft im übrigen Südwestafrika zu beobachten.

(Rep. f. 1939, § 1102). In dieser Hinsicht müssen für die anthropogeographischen Grundlagen der Erforschung der Kultur der Ambo noch weitere Ermittlungen angestellt werden, sei es, daß diese Erscheinungen schon den dienstlichen Stellen, die für die Wasserbewahrung im Amboland verantwortlich sind, bekannt sind, oder daß sie noch untersucht werden müssen.

Nachdem die Ablieferung der Reports über Südwestafrika an die UNO eingestellt worden ist, bleibt nichts anderes übrig, als die jährlichen Berichte des Eingeborenen-Kommissars für das Amboland einzusehen oder gegebenenfalls die in dieser Hinsicht schon gewonnenen Ergebnisse des Department of Works in Windhoek zu benutzen.

4. Eine der weiteren Hauptfragen wird darin bestehen, festzustellen, ob schon die Geschwindigkeit des abfließenden Untergrundwassers gemessen worden ist. Dabei wird auch untersucht werden müssen, ob die schon angelegten Staudämme instande waren, diese Abflußgeschwindigkeit zu verringern, und ob das Grundwasser durch die Viehmengen, die sich gegebenenfalls in der Nähe der Staubecken aufhalten, verunreinigt wird. Wenn durch die Anlage künstlicher Wasserbewahrungsstellen, von denen ich eine ganze Reihe gesehen habe, das Grundwasser stark in Mitleidenschaft gezogen wird, könnte sich auch hier, wie Erfahrungen anderwärts gezeigt haben, eine Versteppung entwickeln.

Meine Reise im Juli 1952 an der Seite des gegenwärtigen Direktors des öffentlichen Bauwesens hat mir gezeigt, wie sehr sich die Administration bemüht, durch Bohrlöcher, Staudammanlagen, die möglichst über das ganze Gebiet verteilt werden sollen, und durch eine Anzapfung des Wassers des Kunene bei seiner Eintrittsstelle in die Grenze von Südwestafrika, also bei den Ruacana-Fällen, eine regulierbare Bewässerungsfläche für Pflanzenanbau zu schaffen. Allerdings ist auch dieser Plan durch die schon erwähnte Grenzregulierung des Jahres 1926 nicht wenig erschwert worden.

2. Die Bodenbeschaffenheit.

Der Eingeborenen-Kommissar des Ambolandes faßte sein Urteil über die Frage der Bodenbeschaffenheit dieses Landes in folgender Weise zusammen: „Das Amboland ist eine weitausgedehnte, sandige Fläche¹⁹⁾, deren größter Teil mit Waldstreifen aus *mopane*- oder *mopani*-Gehölz²⁰⁾ durchsetzt ist. Diese Fläche wird von unzähligen, verschieden breiten (aber ziemlich flachen) Flußbetten durchschnitten, die in der Überschwemmungszeit mit Wasser gefüllt sind und schließlich, mehr oder minder in größere Ströme — zuletzt in einem Hauptbett — zusammengefaßt, in die Etoschapfanne (an der mittleren südlichen Grenze des Ambolandes) einmünden.“ (Vgl. S.W.A. Annual 1951, S. 15.)

Urteile von Europäern über das Amboland, die auch während der Regenzeit, die das Land fast von allem Verkehr mit anderen Gebieten abschneidet und vor allem wegen der Malaria in dieser Zeit gefährlich macht, in diesem Lande verbleiben müssen, sind besonders wertvoll. Aber selbst auch für einen Beobachter, der dies Land in der kühleren Trockenzeit bereist, ist der Eindruck, den diese Waldlandschaft auf ihn macht, tief genug. Man merkt, daß

¹⁹⁾ Sie gehört zur Kalahari-Formation; vgl. Report of the Ecological Survey, Western Rhodesia. By C. G. Trapnell and J. N. Clothier. Lusaka 1937, p. 24. — Report of the Long Term Agricultural Policy Commission, 1949, p. 32 ff.

²⁰⁾ Der kurzstämmige mopane-Baum mit buchenähnlichen Blättern, *Copaifera mopani*, ist der charakteristische Baum dieser Baum-Savanne; seine Verbreitung reicht bis in eine Zone südlich der Etoscha-Pfanne. Sein botanischer Name ist *Combretum apiculatum*. Abgesehen von seiner Eigenschaft, Schatten zu spenden, wirft er seine Blätter beim Ausgang der Trockenzeit ab, so daß sie noch als Nahrung zum trockenen Gras für das Wild und für Haustiere dienen. (Vgl. Report of the Long Term Agricultural Policy Commission. Windhoek 1949, §§ 122 und 129.) Ein Zweig dieses Baumes spielte in der voreuropäischen Zeit der Ambo eine Rolle bei der Rückkehr der Krieger vom Kampf oder von einem Raubüberfall. Er wurde brennend dem Häuptling von der heimkehrenden Kriegerschar zugeschickt als Zeichen dafür, daß diese bald mit Gewinn zurückkommen wird (C. H. L. Hahn in „The Native Tribes of South West Africa.“ Cape Town 1928, S. 22).

Natur und Mensch immer nur wieder auf die Regenzeit zu warten scheinen, die ihnen den Lebensunterhalt verschafft.

Der Eingeborenen-Kommissar hat mir wiederholt seine Meinung über das Land dahin ausgesprochen, daß es zum mindesten heute in seiner ganzen Ausdehnung gleichartig sei, abgesehen von den Teilen des Landes, die nach dem Okavango-Fluß zu liegen und *o m a h e k e*, Sandfläche (Otjiherero: *c h e k e*, Sg., Sand), genannt werden, und dem Otjimpoloveld, zwischen dem 17. und 18. Längengrad, das von der portugiesisch-südwestafrikanischen Grenze durchschnitten wird.

Die Bodenerhebungen in diesem flachen, sandigen und an der Oberfläche steinlosen Lande (Skizze aus Passarge), das aber durch die Besetzung mit den erwähnten Waldstreifen nicht eintönig wirkt, wie etwa eine Dornbuschsteppe oder die weite Grasebene, die von Süden aus gesehen dem Ambolande vor-



Abb. 2. Straße oder Weg durch den Laubwald.

gelagert ist, sind im allgemeinen gering, und man nimmt sie nur bei besonderer Aufmerksamkeit wahr. Gerade auf diesen geringen Erhebungen liegen die Felder und Kräle der Eingeborenen. Man erkennt diese Felder auch daran, daß auf ihnen in der Trockenzeit noch die kleinen künstlichen Erhebungen, die im Englischen *mounds* genannt werden und in die die Samenkörner für das Getreide gesenkt werden, sichtbar sind.

Die hauptsächlichsten zwei Bodenarten des Landes, die helleren sandigen und die schwärzeren lehmigen Strecken, sind besonders gut bei den Überquerungen der breiten Wasserrinnen, der sog. *oshana*, zu erkennen. Da diese *oshana* (im Osikuanyama: *osiana* [Sg.], *oiana* [Pl.], nach H. Tönjes: Wörterbuch der Ovambo-Sprache, Berlin 1910, S. 177) so charakteristisch für das ganze Gebiet sind, wird in dem Bericht der „Long Term Agricultural Policy Commission“ vom Jahre 1949 die Amboland-Ebene auch die „Oshana-Untergruppe“ der Kalahari-Sandformation genannt, und es wird bemerkt, daß in diesem Teil die Waldregion noch nicht daraufhin genügend untersucht worden ist, ob die Zusammensetzung des Bodens die gleiche ist wie in der übrigen Kalahari-Region. Diese Untergruppe umfaßt wahrscheinlich, wie an dem Auftreten der sog. *Ana*-Bäume und aus den Bewässerungs-

verhältnissen ersehen werden kann, verschiedene Bodenarten mit einigen gemeinsamen, aber doch auch mit hinreichend unterschiedlichen Zügen, die die Bezeichnung als Untergruppe rechtfertigen (§§ 93/94). — Auf jeden Fall weist die Bodenbeschaffenheit wie die Bodenbewirtschaftung des Ambolandes über das südliche Angola nach Rhodesien hin.

Diese „oshana“-Abflußrinnen bestimmen auch insofern das landschaftliche Bild, daß zwischen ihnen die Waldstreifen auf den geringen Bodenhebungen sich befinden und demnach selbst oftmals streifenförmig sind. Jedenfalls wirken bei der Gestaltung dieser Wälder die Bodenformen in Verbindung mit den Wasserläufen entscheidend mit.

Bei hinreichender Wasserzufuhr zeigt sich der Boden für die im Lande anbaubaren Getreide- und Gemüsesorten sehr ergiebig.

Bei einer gewissen Tiefe des Bodens trifft man auf Treibsand, besonders bei der Anlage von Bohrlöchern. Dann ist man bisweilen nicht mehr imstande, noch weiter zu bohren, wie es nötig wäre, um zum Süßwasser zu gelangen. Deshalb ist die Methode, durch Wasserbohrung das Land zu meliorieren, die zunächst auch hier wie im übrigen Mandatsgebiet weitgehend angewandt wurde, von der Administration wieder aufgegeben worden. Dafür ist versucht worden, Staudämme anzulegen. Auch hierbei stellten sich einige unerwünschte Folgen ein. Da das Land, wie schon ausgeführt, eine große Ebene ist, besitzt es begreiflicherweise kein für eine größere Stauanlage nötiges Gefälle. Je flacher aber ein Staudamm gebaut werden muß, um so größer wird die Verdunstungsfläche, womit sich die Rentabilität der Anlage beträchtlich verringert.

Bei der Anlage von tiefen Brunnen trifft man nicht selten auf salpetriges Wasser, nachdem eine dünne Lehmschicht von etwa 5 bis 6 Meter durchstoßen worden ist. Dadurch, daß man auf eine derartig unbrauchbare Wasserschicht kommt, und diese durch die Ausschachtung oder Bohrung, vor allem, wenn diese nicht wieder gehörig abgedichtet werden, nach oben dringen kann, ist eine Verunreinigung des besseren Oberflächenwassers nicht ausgeschlossen. In anderen Ländern, besonders bei Versuchen, Erdöl anzubohren, ist dies geschehen²¹⁾.

Der Bedarf an Salz, der schon nach Galtons Beobachtung bei den Ambo stärker ist als bei den Herero²²⁾, die seiner Meinung nach damals überhaupt kein Salz genießen sollen, wird im Amboland wenigstens zum Teil aus den Salzablagerungen gedeckt, die sich in der Etoschapfanne und in verschiedenen anderen Pfannen oder Vleien in der Grassteppenzone befinden. Durch solche Pfannen führt auch der Weg aus dem Süden über Okaukwejo nach dem Amboland. Im Amboland selbst sah ich auch einen Mann, der ein kegelförmiges, etwas grau aussehendes „Stück Salz“ (omalo, Pl. emalo) von 2 bis 3 Pfund an dem einen Ende seiner Tragstange trug. In diesem Lande ist es üblich, Lasten an Tragstangen zu befördern, die in ihrer Mitte auf eine der beiden Schultern gelegt werden, so daß die belasteten Enden ausbalanciert werden²³⁾.

Sind die Wände eines Staudammes nicht dicht genug, so daß Wasser durchsickert, dann hoffen die Eingeborenen, daß sich bei der nächsten Hochflut dieser Zustand verbessert. Es muß sich nur hinreichend viel von dem im Wasser mitgeführten lehmigen Schlamm (im Englischen mit mud bezeichnet) an den Wänden absetzen, so daß er dann in der Trockenzeit hart und wasserundurchlässig wird.

²¹⁾ Vgl. R. Emoll: Grundwasser, eine Lebensfrage. In: Die Umschau. Frankfurt/M., 1952, H. 1, S. 7.

²²⁾ Vgl. Galton, Narrative, etc. p. 111. Diese Beobachtungen haben Galton veranlaßt, weitere Vermutungen über das Salzbedürfnis unter verschiedenen Naturvölkern anzustellen, wobei er zu dem Ergebnis kommt, daß Völker, die von Fleisch und Milch leben, viel weniger Salz brauchen als solche, die von pflanzlichen Nahrungsmitteln leben. Das gilt heute offenbar nicht mehr. Der Report of Health Commission for South West Africa 1945—1946 erklärt p. 13, S. 22: Salt is taken by all tribes though not with all foods.

²³⁾ Leider ist die entsprechende photographische Aufnahme durch technische Umstände verdorben worden.

Die Härte dieses trocken gewordenen schwärzlichen Schlammes spürt man auch sehr an den Erschütterungen, in die die *o s h a n a*-Wasserrinnen den sie überquerenden Motorwagen versetzen. Möglicherweise könnten gerade diese Schlammassen, insofern sie aus Angola mitgeführt werden, eine Hilfe bei der weiteren Untersuchung über die Zusammensetzung der Bodenbeschaffenheit des Ambolandes werden. Eine solche hält auch die Long Term Agricultural Policy Commission von 1949 (vgl. § 73) noch für nötig.

S. Passarge unterscheidet in seinem Buche „Südafrika“ (Leipzig 1908, S. 137) im Gebiet südlich des Angola-Hochlandes bis zur Etoschapfanne, also zwischen Kunene und Okavango und diese Flüsse selbst mit einschließend, „dreierlei Arten von Systemen unter den Flußbetten, nämlich das 1. mit dem Okavango, 2. dem Kunene und 3. dem Omulongo zusammenhängende Abflußsystem“. Vom dritten System sagte er, daß der Omulongo, nach dem dieses System benannt ist, mit zahlreichen Quellflüssen auf dem Angolahochland zwischen Kalunga und Kubango entspringe und in der Etoschapfanne ende. Die Flußbetten des Omulongo füllten sich aber lediglich durch die direkten Niederschläge, besonders im Quellgebiet des südlichen Angolahochlandes. Das dürfte den heutigen Anschauungen im wesentlichen noch entsprechen. Nur benennt die heutige „Kunene-Wasser-Kommission“ (Kunene Water Commission) dieses ganze Wasserauffanggebiet (catchment) „Cuvelai Catchment“. Der Cuvelai ist die Hauptabflußrinne und wurde früher Evale-Fluß genannt. Er beginnt genau südlich des 15. Grades südlicher Breite und etwas westlich vom 17. Grad östlicher Länge. Nach einer verhältnismäßig kurzen Strecke nach Westen wendet er sich direkt nach dem Süden, wobei er sich bald nach dem 17. Grad südlicher Breite in *o i a n a* auflöst und mit den zahlreichen anderen Flußrinnen dieser Art das Amboland bewässert.

In einer Beziehung wird aber Passarges Meinung nicht mehr geteilt. Passarge nahm an, daß das Hochflutwasser des Kunene, der nördlich des Ambolandes auf einer von Norden nach Süden geneigten Abdachung fließt, an einigen Stellen den südlichen Uferrand durchbräche, so daß dann dieses Wasser auch nach dem Amboland abflösse und es während der Regenzeit zum großen Teil (mit) unter Wasser setze. Die neuesten Untersuchungen dieser Verhältnisse haben aber ergeben, daß die zwei Teile des „Cunene Catchment“, ein nordöstlicher und ein südwestlicher, nicht mit dem „Cuvelai Catchment“ in Verbindung stehen. Der östliche Uferrand des nach Süden zu abströmenden Kunene ist zu hoch, um das zu gestatten.

Infolgedessen wurde nunmehr von seiten der Administration Südwestafrikas im Einverständnis mit der Regierung von Angola der Plan gefaßt, in der Nähe der Ruacana-Fälle, die seit 1926 gerade den westlichen Ausgangspunkt für die mathematische Grenze bis zum Okavango bilden, einen Damm zu errichten, der sowohl den Eingeborenen Südwestafrikas wie denen des angrenzenden Angola von Nutzen sein kann. Allerdings werden die Kosten für die Errichtung eines Pumpwerks, um die Wassermengen über den hohen südlichen Uferrand zu heben, nicht gering sein, aber doch immer noch dem geplanten Zweck entsprechen.

Auch in einigen anderen, und zwar terminologischen Begriffen muß Passarges Darstellung dieser Wasserverhältnisse etwas verbessert werden, aber das gilt auch allgemein. Das von Passarge so genannte Omulonga-System müßte besser das *o i a n a*-System genannt werden, da *o m u l o n g a* im Osikwanyama einen Fluß bezeichnet, der immer Wasser führt, wie der Kunene. Das nur periodisch mit Wasser gefüllte Flußbett heißt im Osikwanyama *o s i a n a* (Pl. *o i a n a*). In der Literatur wird für *o s i a n a* meist (Osindonga) *o s h a n a* ²⁴⁾ gebraucht. Wie schon bemerkt, löst sich auch der Cuvelai (Evale)

²⁴⁾ Vgl. Report of the Long Term Agricultural Policy Commission. Windhoek (Meinert) p. 13, § 93.

im Amboland in o i a n a auf, die in einem großen Zweigsystem das Amboland erfüllen. Nach dem 18. Grad südlicher Breite aber sammeln sie sich wieder in etwa zwei größeren Betten, von denen das westliche schon seit alter Zeit den Namen „Ekuma“²⁵⁾ führt. Dieses Wort bedeutet im Osikuanyama (und Otjiherero) „Wand“. Die zwei genannten Hauptabflüsse des Überschwemmungswassers führen dieses der Nordwestecke der Etoschafanne zu.

Die politische Abgrenzung oder Aufteilung dieses so gekennzeichneten Bewässerungsgebietes hat vor allem in westöstlicher Richtung im Norden des später so genannten Landes Südwestafrika im Laufe der weltgeschichtlichen Ereignisse verschiedene Phasen durchlaufen, bis sie schließlich, wie schon bemerkt, im Jahre 1926 zum Abschluß gekommen ist. Sie hat aber eine Vorstufe in der zunehmenden Ausdehnung des Angolandes nach Süden schon in der Zeit, ehe sich eine nichtportugiesische europäische Macht in „Südwestafrika“ festsetzte oder festsetzen wollte.

Auf Grund der von O. Dapper benutzten, wahrscheinlich portugiesischen Quellen, vor allem Pigafetta wird genannt, begann das alte Königreich Angola, wenn es auch erst etwa um 1550 gegründet worden sein mag, unter $5^{\circ} 5'$ südlicher Breite wenigstens an der Küste und dehnte sich an ihr entlang bis zum „Schwarzen Vorgebirge“ (Kap Negro) unter $16^{\circ} 40'$ aus, das wäre etwa bis zum heutigen Porto Alexandre. Dann soll südlich davon nach der damaligen Auffassung von den Eingeborenenverhältnissen und vor allem der irrigen Benennung der Eingeborenen von seiten der Europäer das Land der „Kaffern oder Hottentotten“ beginnen und bis zur Südspitze Afrikas herabreichen. Dapper nennt noch unter der Einwirkung Herodots und Strabos das zuletzt genannte Gebiet „Niederäthiopien“ und den Atlantischen Ozean „Äthiopischen Ozean“. Im Hinterland des Königreichs Angola oder des nördlichen „Hottentottenlandes“ soll dann das Königreich Mataman, auch Klimbebe oder Zimbela genannt, liegen.

Dapper gibt zwar in Worten scheinbar sehr genau den Umfang des Königreichs Matama an, aber versucht man diese Angaben auf den beigegebenen Karten zu kontrollieren, kommt man aus Unsicherheiten nicht heraus. Nach Osten, d. h. nach dem Königreich Monomotapa zu, bleiben die angeführten geographischen Grenzen, die Namen der hierbei genannten Flüsse und Gebirge sehr unsicher. Begreiflicherweise können wir hier nicht in eine Erörterung eintreten, wo die *lunae montes*, die Flüsse Bagamadier und Bravagul gelegen haben. Daß die Südgrenze „bey der Steinboks-sonnenwende, welche von den gemelten Schreibern zur scheidung zwischen diesem Königreiche und den Mondbergen als auch dem Land der Kaffer gemacht wird²⁵⁾“, ist zum mindesten der Anlaß gewesen, das Königreich Mataman unter dem anderen seiner Namen „Zimbebas“ als eine „Kirchenprovinz“ nach Süden zu abzugrenzen²⁶⁾.

Die geographische und kulturelle Beschreibung des Landes, die Dapper gibt, ist sehr kurz, aber sie läßt der Annahme Raum, daß in der Tat das ganze Gebiet südlich Angolas bis zum südlichen Wendekreis damit umfaßt wird. Sie heißt:

„Die Luft in Mateman ist mittelmäßig, und das Erdreich, wiewohl es längs der See sandig ist, trägt allerlei Lebensmittel zu des Menschen Unterhalt und hat im Eingeweide der Berge Kristall und andere Berggewächse verborgen. Nach Norden zu steht

25) Vgl. *South West Africa Annual*, 1951, p. 15.

25a) Umständliche und eigentliche Beschreibung von Afrika, etc. MDCLXX, S. 601.

26) Durch päpstliches Dekret vom 25. Juli 1879 wurde dieses Land zur Kirchenprovinz Cimbebasien erklärt. (Vgl. V. Lebzelter, *Eingeborenenkulturen*, S. 194, Anm. 1.) Aber später, etwa 1896, hatte die Congregation de Propaganda Fide das Gebiet Südwestafrikas vom Kunene bis zum südlichen Wendekreis dem römisch-katholischen Missionsorden der Oblaten der unbefleckten Jungfrau Maria (O. M. I.) zuerteilt und vom südlichen Wendekreis bis zum Oranja dem andern Orden der Oblaten des hl. Franz von Sales. So ist es noch heute.

das Land voller Bäume... Dies gemeldete Königreich wird durch einen König mit unumschränkter Macht beherrscht, aber am Ufer der See oder in den an der See gelegenen Landschaften gebieten viele Herren, die sich gleichwohl auch Könige nennen lassen, unangesehen, daß sie sehr kleine und arme Länder besitzen, weil ihre Seehäfen sehr übel beschaffen sind und die Einwohner daher mit ausheimischen Völkern sehr wenig handeln" (S. 602) ²⁷).

3. Die pflanzlichen Nahrungsmittel im Amboland.

Darüber sind sich alle sachkundigen Berichterstatter über die wirtschaftliche Kultur der Ambo einig, daß die pflanzlichen Nahrungsmittel bei diesem Volke den Vorrang über die animalischen besitzen. Die Ambo haben aber auch etwas Viehzucht, so daß sie auch in dieser Beziehung zu den Völkern mit „gemischter wirtschaftlicher Kultur“, die in Mittel- und Südafrika vorwiegend in sprachlicher Hinsicht „Bantu sprechende“ Völker genannt werden, gehören. Der Report of the Health Commission for South West Africa 1945—46 (Windhoek 1946) ist deshalb mit Recht der Meinung, daß diese Ambostämme auch „eine gute gemischte Diät“ haben, die das Ergebnis ihrer Bodenbestellung und eines bestimmten Umfangs der Viehzucht ist (p. 12). Auf Grund dieser Verhältnisse können wir es auch am besten erklären, daß die Ambomänner wegen ihrer allgemeinen körperlichen Kräftigkeit und Gesundheit die begehrtesten Arbeiter im europäischen Südwestafrika sind, während die Herero vermöge ihrer extremen Viehwirtschaft die unentbehrlichen Helfer der Viehzuchtfarmer sind.

Schon Galton und Andersson ²⁸) stellten fest, daß die Ambo zwei verschiedene Sorten von Körnerfrüchten bestellen. Die eine verglichen sie mit der ägyptischen Durra, woraus ein Brei (amerikanisch: hominy) hergestellt wird, eine Art „Getreide“, das im allgemeinen „Kafferkorn“ genannt wird. Die andere Sorte verglichen sie mit der indischen Körnerfrucht „badjera“. Sie ist klein-körniger als das „Kafferkorn“. Die Körner sind außen von grauer Farbe, während die der zuerst genannten Sorte meist eine ins Rötliche gehende dünne Schale besitzen. Beide Reisenden bemerken, daß die Ähren beider Sorten außerordentlich reich an Körnern sind und ihre Halme vor allem verschiedene Verwendungen finden. Beide Sorten wuchsen bis etwa 8 Fuß (2½ Meter) Höhe empor, und bei ihrer Ernte würden nur die Ähren abgeschnitten, die Halme aber zusammengebunden. Andersson fügt u. a. noch hinzu, daß die Ambo das „Kafferkorn“ in kleinen Ledersäcken als Reiseproviant mit sich führten. Er berichtet auch, daß die Ambo diejenigen Herero, die von dem mitgeführten, eingeweichten Korn essen wollten, erst mit Wasser aus ihrem Munde ins

²⁷) V. Lebzelter hält, offenbar auf Grund der ihm gemachten Angaben die „Zimbeba(s)“ für identisch mit „Ovasimba“ (S. 194), und H. Vedder ist der Meinung, daß das in dem anderen Namen dieses Königreiches Matama der Teil -taman mit dem Wort „D a m a“, „mit dem die Hottentotten sowohl die schwarzen Bergdama als auch die schokoladebraunen Herero bezeichnen“, identisch ist. „MA-“ sei dann das vermutlich einem Angola-Bantu-Dialekt entstammende Plural-Präfix. (Das alte Südwestafrika, S. 14.) Sollte dies berechtigt sein, so müßte die von Lebzelter mitgeteilte sprachliche Angabe mit der von Dr. Vedder verbunden werden, um der oben genannten Schilderung Dappers und den sonst bekannten völkischen Verhältnissen zu entsprechen. In Dappers Darstellung werden diese Mischungs- und Verteilungsverhältnisse der Völker oder Völkerguppen vermöge der zu seiner Zeit noch vorhandenen Unkenntnis nicht auseinander gehalten. Da Dappers Bezeichnungen „Klimbebe“ und „Zimbabas“ identische Namen sein sollen, aber die Viehzüchtervölker bezeichnen müssen, so fragt es sich, ob schon die Ambo (Ovambo) in dieser Zeit in ihrem heute uns bekannten Gebiet wohnten. Der von Dapper geschilderte Baumbestand und die zur Despotie neigenden Stammeshäuptlinge, von denen im Königreich Matama die Rede ist, könnten auf die von den Herero so genannten Völker gemischter Kultur hinweisen. W. D. Hambly versucht in der verschiedensten Weise die Ambo-Sprach- und Kulturverwandtschaft mit den (Ovi-) Bbundu aufzuweisen — vgl. p. 304, p. 124 biologische Vermischung, p. 175 Kulturgleichheiten, besonders zwischen den (Ovi-) Mbundu und (Va-) Kuanyama — aber p. 307 läßt erkennen, daß er das Viehhalten nicht so präzisiert, als es getan werden muß, um die Unterschiede zwischen den extremen Viehzüchtern (Herero) und Kuanyama (-Ambo) nach der Auffassung der Völker selbst zu verstehen. G. M. Childs spricht von einer „Umbunduization“ gewisser Gebiete im südlichen Angola, wozu er auch die Ambo-Stämme rechnet, und die Tjimba-Herero rechnet er zur „Bangala“-Gruppe in der Umgebung von Huila im Distrikt Mossamedes (p. 169 ff.).

²⁸) Vgl. zum folgenden: Galton, Narrative, etc. p. 125 f. und Andersson, Lake Ngami, etc. p. 172 f., 198, 203.

Gesicht spritzten²⁹⁾, fügt aber hinzu, er wisse nicht, warum das geschehe. Es liegt hierbei äußerlich eine sehr allgemeine Zeremonie, aber von sehr verschiedener Bedeutung im einzelnen vor, die wir in dem genannten Falle als eine Art „Eingliederung“ der viehzüchterischen Herero in den Verband der Ambo auffassen müssen, eine Erscheinung, die bei der Bedeutung der Völkernamen noch besprochen wird. Diese „Eingliederung“ sollte also die Herero, die diese aus Körnern bestehende Speise der Ambo essen sollten, in die Ambogemeinschaft einbeziehen, damit sie ohne Schaden und mit rechtem Gewinn die Speise zu sich nehmen konnten.

W. Coates Palgrave, der sich in völkerkundlicher Beziehung sehr stark auf die Kenntnisse der Rheinischen Missionare, vor allem C. Hugo Hahns, gestützt hat, erklärt ebenfalls, „die Ambo haben mäßigen Viehbesitz, nur wenig Ziegen, und diese sind von einer sehr kleinen Rasse, aber sie halten keine Schafe . . . Sie ziehen Kafferkorn, Millet, Mais, zwei bis drei Arten Bohnen, Erdnüsse, Kürbisse und Tabak³⁰⁾“.



Abb. 3. Das verhältnismäßig kleine Amborind.

So ist es im wesentlichen auch noch heute, selbst auch das Ambo-Vieh ist von kleinerer Gestalt und von dürrtigerer Milchproduktion als das der Herero.

Die kleinkörnige, aber nahrhaftere Art der „Getreidesorten“ heißt im Osikwanyama *omahangu* (im Swaheli: *uwele*, Pl. *mawele*, im Otjiherero: *ondui*, im Englischen wird dafür *millet* gesagt). Dieses Korn (Hirse) wird meistens in Form eines kalten, gegorenen Breis gegessen, nachdem die Körner zu Mehl gestampft worden sind.

An zweiter Stelle steht der getreideartige Samen einer Grasart, die im Osikwanyama *oilivale* genannt wird; sie ist botanisch *Sorghum*. Man

²⁹⁾ Adolf Friedrich bringt in seinem Buche „Afrikanische Priestertümer“ (Stuttgart 1939, S. 349 f.) das Wasserspeien in Zusammenhang mit Regen(zauber)zeremonien. Das wird richtig sein, ist aber nur ein Fall von „Wasserspeien in rituellem Sinne. Der gleiche äußerliche Ritus kann auch eine „religiöse“ Bedeutung haben, wenn er, wie ich es z. B. bei den Nyakyusa sah, zur Einleitung eines Gebetes benutzt wird und den Betenden mit dem Objekt (Bananenstauden) verbinden soll, in dem das übermenschliche Wesen sich manifestieren soll (vgl. meine Abhandlung im „Sociologus“, Jahrg. 1, H. 1, S. 61, Berlin 1951). In einem profanen Sinne war das Wasserspeien bei den Hottentotten ersetzt durch eine Besprengung des Erkrankten oder sonst eines Ritus-Bedürftigen von seiten des Ritenkundigen durch Urin, wofür P. Kolb viele Beispiele bringt, z. B. S. 71 (bei der Hochzeit), S. 157 (nach dem Begräbnis). Wenn aber die Hottentotten durch einen tiefen Fluß gehen wollen, so besprengen sie sich vorher mit seinem Wasser, „um sich dem Wasser anzubefehlen“ (S. 55). Kolb ist zitiert nach der Ausgabe von Paul Germann, Leipzig 1922.

³⁰⁾ Report, 1876, p. 48 f. — Vgl. dazu Tönjes. Ovamboland.

verwendet diese (größeren) Körner vor allem zum „Bierbrauen“, wobei nicht vergessen werden muß, daß in Südafrika das Wort Bier eine allgemeinere Bedeutung hat als in Europa und alle Sorten von mehr oder minder alkoholischen, anregenden (stimulierenden) Getränken umfaßt. Dieses Korn kann auch zu einem nahrhaften Brei verarbeitet werden und zu dem Proviant, von dem oben die Rede war.

Die genannten „Getreidearten“ liefern bei den Ambo im Unterschied zu den andern eingeborenen Völkern Südwestafrikas (Hottentotten, Herero, Dama) die Kohlehydrate, die den andern Völkern ursprünglich (d. h. vor ihrer Europäisierung) fehlten. Die Ambo besaßen also die karbohydratischen Nahrungsmittel auf Grund der ihnen eigentümlichen Wirtschaft und verwendeten sie auch im Sinne vernünftiger Ernährung, während die anderen Völker Südwestafrikas sie zu berauschenden Getränken verwendeten und somit mißbrauchten³¹⁾.

Diese Völker blieben hinsichtlich der pflanzlichen Nahrungsmittel auf der Stufe der Wildbeuter, denn ihre „veldkos“ gewannen sie auf keine andere Weise als die „Buschmänner“, und sie sanken auch gelegentlich selbst gänzlich zu „Buschmännern“ hinsichtlich der Fleischbeschaffung und ihrer gesamten Wirtschaft³²⁾ herab.

Als zusätzliche Nahrungsmittel treten noch hinzu: Bohnen, verschiedene Arten von Melonen, Erdnüsse. Neuerdings ist, besonders mit Unterstützung der Administration, Reisanbau mit Erfolg versucht worden. Außerdem werden noch Rüben, Spinat, Tomaten und Möhren gezogen. Wilder „Spinat“ wächst im Amboland wie in Südafrika kurz nach den Regenzeiten und wird im Hereroland *omboa* genannt. Im *Osikuanama* ist die Bezeichnung dafür *ombidi*³³⁾.

Nach dem Bericht des Eingeborenen-Kommissars des Ambolandes ist auch von den Ambo der Versuch gemacht worden, europäisches Gemüse und europäische Fruchtbäume zu ziehen, aber diese Versuche haben nicht den gewünschten Erfolg gehabt, da diese Pflanzen sich nicht den veränderten Umweltbedingungen anpassen konnten. Nur etwas Möhren, Rüben, Kohl, „popwas, guawas, lemons“, konnten kultiviert werden (vgl. S.W.A. Annual 1951, p. 27).

³¹⁾ Report of the Health Commission, p. 12.

³²⁾ Im Zusammenhang mit dieser wirtschaftlichen und sozialen Bedeutung des Wortes Buschmann, ein Wort, das so viel Verwirrung in der Anthropologie und Völkerkunde verursacht hat und noch verursacht, sei auch hier nochmals auf die ursprüngliche Bedeutung dieses Wortes hingewiesen, weil die zum Zwecke der vorliegenden Arbeit wieder aufgenommene Lektüre des Werkes von O. Dapper mit einem weiteren Beweis für die Richtigkeit meiner Ausführungen gebracht hat, die ich in dem Artikel „n Paar Gedagtes oor die Naam Boesman“ im „Tydskrif vir Volkskunde en Volkstaal“, Jaarg. II, Johannesburg 1945, bl. 1–6 veröffentlicht hatte. Hier hatte ich gezeigt, daß das Wort „Buschmann“ eine Übersetzung des malaiischen Wortes „Orang Utan“ ist, das durch den Schiffsverkehr zwischen dem Kap der Guten Hoffnung und dem malaiischen Archipel nach Afrika gebracht worden war, ursprünglich also Waldmensch hieß, d. h. ein in den Urwald zurückgedrängter und dann überhaupt ein kulturell heruntergekommener Mensch, gleichviel welcher „Rasse“ er ist. Dapper schreibt in Verbindung mit dem Königreich Angola oder Dongo: „In den Büschen (NB. d. h. Wäldern) dieses Königreiches befindet sich auch das Tier Quoja's Morou, welches von den Indiern Orang Outang, das ist Buschmann oder Waldmensch genannt und gleichfalls im Königreich Quoja und auf der Insel Borneo in Ostindien gefunden wird. Dieses Tier ist in Gestalt den Menschen sehr gleich: daher viele gewollt haben, daß es von Menschen oder Affen entsprossen, welche sich wohl ehemals fleischlich zusammengefügt. Aber die Schwarzen verwerfen diese Meinung und halten dafür, daß es auf eine sonderliche Weise von sich selbst erzeu't sei.“ (S. 582). In der Tat haben besonders auf Sumatra die Malaien und dann auch die Europäer die Meinung gehabt, daß der heute „Orang Utan“ genannte anthropoide Affe wirklich ein „verwilderter“ Menschentyp sei. Dapper fügt noch einen interessanten Bericht über eine Art tierpsychologischer Untersuchung, wahrscheinlich an einem lebenden Gorilla-Weibchen, hinzu, das dem Fürsten Friedrich Heinrich von Oranien geschenkt worden war. Vgl. H. H. Johnston, „The Opening of Africa“, London 1937, p. 82 über die Fahrt des karthagischen Admirals Hanno 470 v. Chr. und über den Namen Gorilla.

³³⁾ Diese „wildwachsenden“ Pflanzen, die zu „Spinat“ verarbeitet werden, gehören auch zur „Feldkost“, und es soll davon „mehr als hundert Arten“ in Südwestafrika geben; vgl. Report of the Health Commission, p. 13. Diese „Zukunft“ ist für die nichtgartenbesitzenden Völker absolut nötig als Ergänzung zu ihrer Milch- und Fleischnahrung, wie z. B. H. Vedder über die Nama bemerkt: „This veldkos constitutes the Nama's vegetables, and wherever the Namas deemed themselves too dignified to look for it, or they could not find it, their healths always suffered.“ (In: Native Tribes, etc. p. 128.) — Es ist deshalb verständlich, wenn die wesentlich viehzüchterischen Völker erst recht genötigt waren, Pflanzenkonserven anzulegen, wie z. B. die Herero die oben genannten *omboa*-Pflanzen gekocht zu ovalen Klößen verarbeitet und an der Sonne getrocknet haben, wie ich das in meinem amtlichen Bericht über den Distrikt Okahandja (1949, S. 20) beschrieben habe. Demnach braucht die Bemerkung Lebzelters, daß die Ambo „bereits das erste Dörrgemüse erfunden hätten“, (Eingeborenenkulturen, S. 215) nicht unbedingt richtig zu sein.

Zu den Kohlehydrate enthaltenden pflanzlichen Nahrungsmitteln gehören noch eine große Menge (etwa 20) Arten fruchttragender Bäume im Amboland (oft auch in derselben Weise im Gebiet des Okavango), die auch dadurch, daß sie bis zu einer beträchtlichen Größe anwachsen können, zugleich als schattenspendende Bäume geschätzt werden. Dazu gehört vor allem der Feigenbaum. Andere Bäume liefern, abgesehen von ihren Früchten, Bauholz oder sind zu anderen technischen Dingen brauchbar und gegebenenfalls unentbehrlich.

Der *omuhongo*-Baum ist ein Baum mit schlankem Stamme, der auch gutes Bauholz liefert; seine Früchte, *ofiti* im Osikwanyama genannt, sind eßbar. Der *omuoni*-Baum trägt ebenfalls eßbare, apfelsinenartig schmeckende Früchte. Auch der *omupuka*-Baum, der sich in den *Mopane*-Wäldern findet, hat wohlschmeckende Früchte, wie der *omusii*-Baum in den östlich von Uukuanjama gelegenen Wäldungen. Vor allem aber liefert die Fächerpalme, *Hyphaene ventricosa*, die im Osikwanyama *omulunga* genannt und von H. Tönjes sehr eingehend beschrieben wird³⁴⁾, Material zu den verschiedensten Dingen, wie Flechtarbeiten, Herstellung von Bögen und Tränktrögen, während ihre Früchte (*ēndunga*) wie auch das weiche, weiße Mark (*esinga*) der Krone gegessen werden können.

Der *omungo*-Baum ist ein großer Laubbaum, dessen pflaumengroße Früchte (*ēngongo*) (*Sclerocarya Schweinfurthiana* Schinz) vor allem zur Bereitung eines berauschenden Getränkes (*omaongo*) dienen, wobei die süßen Früchte einem Gärungsprozeß unterworfen werden, wovon noch später zu reden sein wird, die Fruchtkerne aber ein brauchbares Speiseöl liefern.

Von der Ferne gesehen erscheint der *omuandi*-Baum, ein dunkler Laubbaum mit breiter Krone, von 15 bis 20 Meter Höhe, botanisch *Diospyros mespiliformis* Hochst. genannt, wie eine Eiche, aber er liefert kirschgroße eßbare Früchte, während die säuerlich schmeckenden Wurzeln des *omunudi*-Baumes zur Beschleunigung der Butterbereitung verwendet werden können. Außerdem ist das Holz des *omuandi* zur Herstellung von Gebrauchsgegenständen, wie Wagendeichseln und Dolchscheiden, verwendbar.

An einzelnen Sträuchern finden sich ebenfalls eßbare Früchte. Vom *osipeke*-Strauch, der eine Höhe von etwa 2 Meter erreichen kann, trägt die eine Art eßbare Früchte, die *emeke* (Sg. *omeke*) genannt werden und etwas säuerlich schmecken; die Früchte der anderen Art geben einen guten Gerbstoff ab.

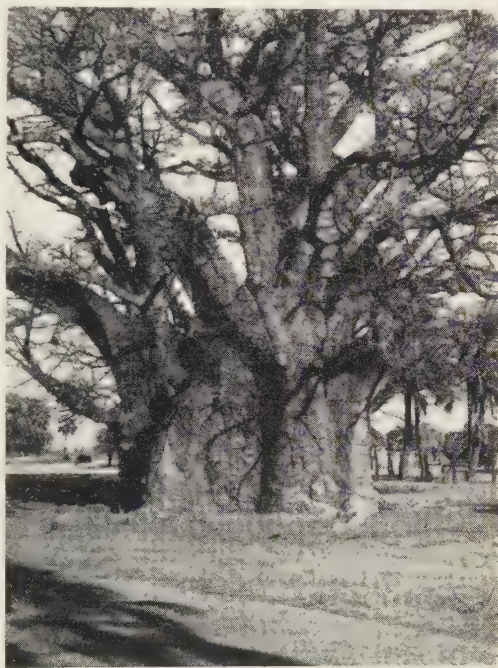


Abb. 4. Baobab (Affenbrotbaum).

34) „Ovamboland“, S. 67 ff.

Der große Affenbrotbaum (o m u k u a), *Adansonia digitata* — auch Baobab genannt, der im Otjimpoloveld nicht mehr, aber sehr oft am linken Kunene-Ufer, also im Westen, vorkommt, besitzt ebenfalls eßbare Früchte.

Zu anderen pflanzlichen Produkten, von denen mindestens in Zeiten von Hungersnot Gebrauch gemacht wird, sind als „Feldkost“ verschiedene Wurzeln, Knollengewächse und Zwiebeln zu rechnen. Ebenso werden in solchen Zeiten auch die Blätter von Melonen (o m a l o p a) gekocht und gegessen.

Wie in den südlicheren Teilen von Südwestafrika, im Gebiet der Nama und Herero, auch das Harz der *Acacia horrida* Willd. genossen wird — hellgelbe, etwas durchscheinende Ausschwitzungen des Stammes, wie ich solche z. B. im Otjohorong-Reservat der Herero erhalten habe —, so auch unter den Ambo. Im Otjiherero wird dieses eßbare Harz e p i a (Pl. o m a p i a) genannt. L. Schultze hat dieses Harz analysieren lassen. Es ergab sich, daß es etwas mehr als 2 Prozent Eiweißsubstanz enthielt, wozu noch 2 Prozent mineralische Bestandteile traten³⁵⁾. Im Osikuanyama wird solches Harz o m a k a und der liefernde Dornbaum o m u m a n g a n d j a b a genannt.

Für die Tiere kommen die mannigfachen Gräser³⁶⁾ als Nahrungsmittel in Betracht, über deren Nährwert sich H. Walter und W. Wohlbier im 4. Teil ihres Buches über „Die Farmwirtschaft in Südwestafrika“ (Berlin 1941) geäußert haben. Diese Untersuchungen werden auch von der Long Term Agricultural Policy Commission mit Anerkennung genannt. Allerdings ist auch hier wieder das „zoogeographische“ Faktum in Betracht zu ziehen, daß der Nährwert dieser Gräser bei großer Trockenheit verschwindet, wie das ja in „anthropogeographischer“ Beziehung auch von den für die Menschen in Betracht kommenden pflanzlichen Nahrungsmitteln gesagt werden kann: trotz ihrer Mannigfaltigkeit und Fülle in normalen Regenjahren führt zu lange Trockenheit doch sofort wieder an den Rand der Hungersnot.

4. Die animalischen Nahrungsmittel im Amboland.

Die animalischen Nahrungsmittel liefern vor allem das Protein. Bei den extremen Viehzüchtern ist das dafür in Frage kommende Hauptnahrungsmittel bekanntlich die Milch. Sie wird, abgesehen von besonderen Fällen, in der Form der sauren Milch oder Dickmilch, im Otjiherero o m a e r e genannt, genossen. Auch die Ambo genießen die Milch normalerweise in diesem Zustand. Käsebereitung ist bei beiden Völkern unbekannt. Die süße, frische Milch heißt bei den Herero o m a i h i, gleichviel ob sie vom Groß- oder Kleinvieh stammt, bei den Ambo o m a s i n i (Osikuanyama) und die saure o m a o f i. Die sprachliche Differenzierung hinsichtlich der Milch ist bei den Herero, soweit ich es bis jetzt erkennen konnte, viel ausgebreiteter^{36a)} als unter den Ambovölkern. Das ist durchaus verständlich auf Grund der verschiedenen Rolle, die das Rind bei diesen beiden Völkern im Zusammenhang mit dem Kulturbesitz spielt. Doch bestehen trotzdem viele Ähnlichkeiten in der Milchbewirtschaftung der Herero und der Ambo. Das gilt vor allem in bezug auf die Herstellung der Butter.

Das Hin- und Herschütteln der Milch (k u a j a u l a : tüchtig schütteln) in einer größeren Kalebasse, die mit Stricken an einem Baumast aufgehängt ist, wird auch bei den Herero zum Zwecke der Butterbereitung angewendet. O m a d i e n g o b e ist die Osikuanyama-Bezeichnung für Butter und bedeutet genau genommen „Butterfett“, während die Buttermilch o m a s i k u a heißt. Das Verbum -sika bedeutet „gerben“, aber die Verbindung o s i p a o c u p a bedeutet: die (in einem Gestell oder an einem Baumast) aufgehängte, mit Milch gefüllte Kalebasse hin- und herschütteln³⁷⁾.

³⁵⁾ Aus Namaland und Kalahari. Jena 1907, S. 691.

³⁶⁾ omaidi (sg. eidi), oder omuidi, omuidi uëngobe, für die Rinder geeignetes Gras.

^{36a)} Vgl. dazu J. Irlé, Deutsch-Herero-Wörterbuch, Hamburg, 1917, S. 233.

³⁷⁾ Vgl. Tönjes, Wörterbuch der Ovambosprache, S. 228; im Otjiherero: Lakiha.

Schon Lebzelter hat darauf hingewiesen, daß das Fleisch im täglichen Gebrauch nur ein zusätzliches Nahrungsmittel ist. „Die Fleischschüssel wird getrennt (von den Breispeisen) aufgetragen, und der Omuambo nimmt ein kleines Stück in den Mund und kaut daran, während er den Brei in dicken Brocken in den Mund schiebt, so daß noch immer etwas Fleischgeschmack bleibt³⁸⁾.“ Das Wort für Fleisch im Osikuanyama, *o m b e l e l a*, bedeutet deshalb auch jede andere Art von Zukost, aber bei festlichen Gelegenheiten und bei Besuchen von Häuptlingen wird Fleisch natürlich in stärkerem Maße genossen, stellt doch die Menge der aufgehängten Rindergehörne an einem besonderen Platz im Kral der einflußreichen Leute dar, wieviel Fleisch hier genossen worden ist.

Während und nach der Regenzeit kommen Tausende von Wildenten (*ēñololo*, Sg.) und wilden Gänsen (*ēñuva*) aus dem Norden, d. h. aus



Abb. 5. Rindergehörne in dem Kral von Omedi.

Angola, nach dem Amboland, deren wohlschmeckendes Fleisch begreiflicherweise gern gegessen wird (vgl. Annual 1951, S. 27). Außerdem wird der Springhase (*onuiju*), der in den Kornfeldern oft große Verwüstungen anrichtet, gejagt. Auch Hühner werden von den Ambo gehalten.

Der Honig, ebenfalls ein wichtiges Nahrungsmittel, heißt genau genommen „Fett der Biene“, *omādi ēnjiki*, abgeleitet von *omadi* (s. oben) und *onjiki*, Biene.

Hinsichtlich der Verwendung der Butter finden wir, wenigstens in der voreuropäischen Zeit, wieder charakteristische Unterschiede zwischen Ambo und Herero. Die Herero wie die Hottentotten verwendeten sie nur als kosmetisches Mittel, die Ambo nehmen sie als Zusatz zu den Speisen, wie auch Öle, die aus Nüssen und Palmfrüchten gewonnen werden.

Das Fettbedürfnis war aber auch bei den Herero groß. Sie verwendeten das tierische Fett im warmen Zustand auch als Getränk. Man sieht daraus, wie

38) Über die Zubereitung der Speisen, vgl. Lebzelter, S. 215 ff.

sehr innerlich und äußerlich in den heißen Zonen der menschliche Körper Fett nötig hat. Nach den Ermittlungen der Health Commission for South West Africa 1945—1946 reicht der Fettbedarf bei den Eingeborenen Südwestafrikas über das vorhandene Maß hinaus. Um so deutlicher wird die extreme Haltung der Herero ihrem Vieh gegenüber, das trotzdem geschont wird. Lieber wird das Fett von Tierkadavern genossen. Die Jagd als zusätzliche Nahrungsmittelbeschaffung ist deshalb für beide Völker nötig, ohne daß deshalb diese Tatsache auf eine „Jägerkultur-Komponente“ zurückgeführt werden müßte, wie dies vor allem hinsichtlich der Ambo von seiten der meisten Ethnologen getan wird.

Über den streng jahreszeitlich begrenzten Fischfang im Amboland bemerkt der Eingeborenen-Kommissar, daß besonders in außerordentlich guten Regen- und Überflutungsjahren Millionen von Fischen (e s i, Sg. o s i), hauptsächlich Bartfäden-Fische, Barben (*Cyprinus barbus* L.)³⁹⁾, mit dem Flutwasser ins Land kommen. Sie werden von den Ambo mit Hilfe von quer durch die Flußrinnen laufenden, $\frac{3}{4}$ bis 1 Meter hohen, aus Zweigen geflochtenen Wänden und mit Fischreusen und, falls sie in Löchern sich befinden, auch mit Lanzen gefangen⁴⁰⁾. Sie werden dann ausgeweidet, getrocknet und zum späteren Verbrauch aufbewahrt, wobei sie dann zu den üblichen Nahrungsmitteln, wie Brei und Dickmilch, willkommenen Zusatz bilden.

Zusatz: Vitamine und Mineralien als weitere Aufbaustoffe des menschlichen Körpers bei den Ambo.

Über diese wichtige Spezialfrage kann ich keine anderen Angaben machen als die Bemerkungen, welche sich darüber im Report der Health Commission for South West Africa 1945—1946 finden. Es wird darin gesagt, daß diejenigen Vitamine, die am meisten fehlen, die A- und C-Vitamine sind, besonders das Antiskorbut-Vitamin unter den C-Vitaminen. Infolge des großen Genusses von Mehlspeisen, auch in Form hochprozentiger alkoholischer Getränke, tritt ein Mangel an Vitamin B ein, der sich am Auftreten der „alkoholischen Beri-Beri-Erkrankung“ bemerkbar macht (p. 13, § 23).

Die nötigen mineralischen Substanzen, die der menschliche Körper zu seiner Erhaltung braucht, sind in der Form von Kalzium und Phosphaten offenbar gerade bei den Ambo in zureichendem Maße vorhanden, die deshalb im allgemeinen gute Zähne und feste Knochen haben. Das macht es weiterhin verständlich, daß die Ambomänner als Schwerarbeiter in Südafrika gesucht sind⁴¹⁾. Über die anderen Eingeborenen Südwestafrikas sind noch zuwenig verlässliche Kenntnisse vorhanden, aber es ist notwendig, daß dieser Mangel behoben wird. Das gilt auch in bezug auf die eisenhaltigen Nahrungsstoffe. Anämie, infolge Mangels an Eisen, ist keineswegs selten, auch unter den Ambo, die in dieser Beziehung (wegen der Gesundheitskontrolle der außerhalb des Ambolandes Arbeit suchenden Ambomänner) besser untersucht worden sind als die übrigen Eingeborenen Südwestafrikas (p. 14, § 28).

5. Die naturgegebenen Stoffe für die Zubereitung von Getränken.

Abgesehen vom Wasser als dem unmittelbaren Getränk für Mensch und Tier, wird begreiflicherweise das Wasser bei der Zubereitung der meisten nichtalkoholischen und alkoholischen Getränke verwendet. Vor allem werden die verschiedensten Arten von Mehlbrei damit angerührt, so daß eine fließende

³⁹⁾ S. W. A. Annual 1951, p. 27.

⁴⁰⁾ Vgl. Abb. bei Tönjes, Ovamboland, bei S. 80, woselbst auch nähere Beschreibung.

⁴¹⁾ Im S. W. A. Annual 1951 finden sich darüber folgende Angaben: „Das Ovamboland ist das wichtigste Reservoir an Eingeborenen-Arbeitern für die Polizeizone. Die folgenden Zahlen zeigen die Gesamtziffern der Ambo-Männer, die während der Jahre 1947—1949 nach dem Süden gingen, um dort Arbeit zu übernehmen: 8 835 — 9 272 — 10 498. Den Arbeitern aus dem Ovamboland schließen sich noch die sog. „Extra-territorial Natives“ an, die sich freiwillig für Arbeit in Südwestafrika anwerben lassen. Sie kommen aus Angola. Ihre Anzahl betrug im gleichen Zeitraum 1947—1949: 6 424 — 6 569 — 7 159. — Alle Arbeiter werden durch die S. W. A. Native Labour Association angeworben, die durch die Administration anerkannt und gebilligt ist. . . . Sie werden ärztlich in Ondangua untersucht und von da aus nach Grootfontein mit besonderen Omnibussen der Eisenbahn befördert. Seit 1. August 1950 sind den nördlichen Ovambo keine Pässe mehr ausgestellt worden, nach (den Bergwerken von) Johannesburg (und Umgebung) als Arbeiter zu gehen (p. 20 f.).

Grenze zwischen den flüssigen und festen Nahrungsmitteln vorhanden ist. Das Wort „Bier“ (omalodu) wird deshalb im Amboland in Verbindung mit den Speisen und Getränken der Eingeborenen oft in einem sehr vagen Sinne gebraucht, jedenfalls durchaus nicht immer in der Bedeutung eines alkoholischen Getränkes.

Auch die Milch wird dadurch, daß sie gern in geronnenem Zustand genossen wird, ein mehr oder minder festes Nahrungsmittel, das mehr gegessen als getrunken wird. Die Milch wird auch, wenn möglich, an Stelle des Wassers bei vielen Mehlspeisen zum Anrühren verwendet.

G. Nitsche hat schon ganz richtig erklärt: „Das Hauptnahrungsmittel ist der einfache Kornbrei, den man aus Mehl und einem gewissen Quantum Wasser oder Milch kocht. Salz kommt nicht hinzu. In Ondonga wird Pennisetum bevorzugt. Bei großen Vorräten werden die Körner leicht gestampft und in Wasser aufgeweicht“ (Ovamboland, S. 87).

Pennisetum-Hirse (omahangu) kann aber auch als pflanzlicher Stoff zur Herstellung von Bier verwendet werden. Es ist dann im allgemeinen ein schwach alkoholisches Getränk, osikundu genannt⁴²⁾.

Daß auch das vom großkörnigen Sorghum (oiliavala, oidiavala) gewonnene Mehl (ongava) zur Bierbereitung verwendet wird, war schon S. 17 erwähnt worden. Nur sehr große Mengen dieser Getreidebiersorten berauschen, im allgemeinen ist „der Nährwert des Bieres groß, daß sein Genuß tagelang die Aufnahme fester Nahrung erübrigen kann“⁴³⁾.

Einen anderen Charakter hinsichtlich ihres alkoholischen Gehaltes besitzen dagegen diejenigen Biere, die aus anderen Naturstoffen, die dazu geeignet sind, vor allem aus Baumfrüchten, Palmensaft und Honig, bereitet werden. Die Früchte des omuongo-Laubbaumes, der den botanischen Namen Sclerocaya africana oder Schweinfurthiana trägt, gewöhnlich aber Marula-Baum genannt wird⁴⁴⁾, liefert die Grundlage für das stark alkoholische omaongo-Bier (vgl. S. 29). H. Tönjes hat auf die sozialen bzw. unsozialen Auswirkungen des Genusses dieses „Bieres“ schon hingewiesen, zum mindesten in früherer Zeit. Wenn es in der Reifezeit der Früchte, Februar bis April, in größeren Mengen genossen wird, besonders wenn ein gutes Regenjahr war und der Genuß ausgedehnt werden kann, kommen nicht selten blutige Schlägereien zustande. In dem auch von mir besuchten großen Ukuanjama-Kral bei Omedi, dessen Skizze im Report für 1936 im Anhang zu finden ist, werden die Vorräte an „Marula-Wein“ in besonderen Hütten aufbewahrt, die entsprechend omalimba omaongo genannt werden (omalimba, Vorratshütten, Sg. elimba). Sie befinden sich in derselben kleinen Abteilung des Krals, in der von seiten des Kralherrn vornehme Gäste zu einer privaten „Begrüßung“ empfangen werden, die omalikundilo genannt wird, mit einem Worte, das von -kunda, begrüßen; ekundo, Begrüßung abgeleitet wird.

Allerdings kann auch aus den Kernen der Marula-Früchte ein brauchbares Speiseöl gewonnen werden. Der Report of the Long term Agricultural Policy Commission von 1949 fügt noch hinzu, daß dieser große, reichlich Schatten spendende Baum hinsichtlich seiner Brauchbarkeit als Bauholz noch nicht recht ausgenutzt worden sei (p. 43, § 126).

Es ist in Südwestafrika üblich geworden, alle stark alkoholischen und damit „illegitimen“ Getränke als „Kari“ zu bezeichnen. So weist auch der

⁴²⁾ Über die Herstellung vgl. G. Nitsche: Ovamboland. Kiel 1913, S. 86, und V. Lebzelter: Eingeborenenkulturen. 1934, S. 216.

⁴³⁾ Über die Bierbereitung unter den Ambo hat schon H. Schinz (Deutsch-Südwestafrika. Oldenburg/Leipzig 1891) Einzelheiten berichtet. Ferner über die Bierbereitung in Südwestafrika im allgemeinen: H. Vedder: Notes on the Brewing of Kaffir Beer in South West Africa. In: Journal of the South West Africa Scientific Society, Vol. VIII, Windhoek 1951, pp. 41—43.

⁴⁴⁾ Vgl. Report of the Long Term Agricultural Policy Commission, Windhoek 1949, p. 43, und Tönjes, Ovamboland, S. 7 ff., 89; betr. des Okavango-Gebietes vgl. Rep. f. 1932, p. 65 (Nr. 8).

Native Commissioner des Ambolandes gerade in Verbindung mit dem Marula-Getränk darauf hin, daß unglücklicherweise auch „Kari“ seinen Weg ins Amboland gefunden habe⁴⁵⁾. Nach den Ausführungen von H. Vedder ist das Wort „kari“ vom Herero-Wort „Otjikariva“ abzuleiten, das seinerseits wieder seitens der Herero vom Nama-Wort !g a r i b abgeleitet wurde⁴⁶⁾. !k x a r i b bedeutet aber in der Nama-Sprache Honigbier⁴⁷⁾, ist also vom Herero-Standpunkt als Bezeichnung für alle stark alkoholischen Getränke zu verstehen, da die Herero vor ihrem Bekanntwerden mit den Hottentotten (oder Dama?) derartige stark alkoholische Getränke nicht kannten⁴⁸⁾.

Schon im Report f. 1929 (p. 59, § 377) finden wir die Bemerkung, daß eine der bedauerlichsten Folgen der Otjiherero-Zeit herrschenden Hungersnot darin bestanden habe, daß eine große Menge der Palmen dadurch von seiten der Eingeborenen zerstört wurde, weil sie diese Bäume wegen ihres nahrhaften Saftes angezapft hatten, und die jüngeren und weicheren Palmen tatsächlich zu Nährzwecken gegessen wurden. Um diesen Raubbau zu verhindern, hat die Administration im Laufe der Zeit das Anzapfen besonders der o m u l u n g a -Palme verbieten müssen, zumal der Saft auch zu dem erwähnten sehr stark alkoholischen Getränk verarbeitet werden kann⁴⁹⁾.

Das sogenannte „Honigbier“ scheint heutzutage auch im ganzen Norden Südwestafrikas hergestellt zu werden; im Stamme der Kuangari des Okavango-Gebietes besteht dafür der Name m a r o v u g o u s h i. Diese Mischung aus Wasser und wildem Honig bedarf eines zweitägigen Gärungsprozesses⁵⁰⁾.

Zu den narkotischen Mitteln, die aus Pflanzen hergestellt werden, muß der sogenannte Dacha-Hanf gerechnet werden, der auch gelegentlich im Ambolande genossen wird⁵¹⁾.

6. Die Verwendung von Bodenschätzen seitens der Eingeborenen.

Wenn man unter Bodenschätzen die meist unterhalb der Oberfläche der Erde, seltener zutage stehenden Erze versteht, so ist nur auf die im nördlichen Ambolande, im Evale-Gebiet, außerhalb der heutigen Landesgrenze sich befindenden Eisengruben zu verweisen. Nur einmal im Jahre konnten sich die Amboschmiede, wie es „die Sitte“ vorschrieb, dahin begeben, was auch mit den nötigen Feierlichkeiten geschah. Das zutage geförderte Eisen wurde der Transporterleichterung wegen sogleich an Ort und Stelle geschmolzen⁵²⁾. Es hieß dann o u t a l e.

Daß die Ambo Kupfer auf Handelszügen vor allem von den Buschmännern erhandelten, war schon erwähnt worden.

Diese Metalle haben unter den verschiedenen Ambostämmen eine verschieden hohe Industrie entwickelt, wobei eine große Spezialisierung ausgebildet wurde. Es ist zu vermuten, daß die Ambostämme früher in einer Landschaft gewohnt haben, die sie diese Industrie leichter durchführen ließ. Wie-

45) S. W. A. Annual 1951, p. 27.

46) „Notes on the brewing of kaffir beer“ in Journal of the S. W. A. Scientific Society, VIII, 1951, p. 43.

47) Leonhard Schultze: Aus Namaland und Kalahari, Jena 1907, S. 348.

48) Begreiflicherweise hat sich auch die Health Commission for South West Africa 1945—1946 eingehend mit der „Kari-Frage“ beschäftigt, und wir finden deshalb in § 27 (p. 14) dieses Berichtes eine Übersicht über die zur Herstellung dieser stark alkoholischen Getränke verwendeten Gärungsstoffe, besonders unter den Eingeborenen außerhalb des Ambolandes in Südwestafrika, die durch ihre unmittelbare Verbindung mit den europäischen Verkaufsläden eine viel größere Möglichkeit haben, solche Stoffe zu erlangen als die Ambo. Es wird in Verbindung damit mit Recht darauf hingewiesen, daß ursprünglich weder die Herero noch die (Berg-)Dama derartige „nationale“ Berausungsmittel besessen hätten, während sie durch ihre zunehmende „Entstammlichung“ (detribalization) mehr und mehr sich diesen gefährlichen Genußmitteln verschrieben haben. Im Unterschied zu dem obengenannten Berichte des Eingeborenen-Kommissars des Ambolandes nimmt aber diese Health Commission noch an, daß die Ambo, weil noch nicht entstammlicht, kein Kari herstellten.

49) S. W. A. Annual 1951, p. 19.

50) Report f. 1932, p. 65 § 325, woselbst auch noch die anderen berausenden Getränke für dieses Gebiet aufgezählt werden.

51) Vgl. V. Lebzelter, Eingeborenenkulturen, S. 217.

52) Vgl. Tönjes, Ovamboland, S. 66, woselbst weitere Einzelheiten.

weit die Industrie in früheren Zeiten von einer besonderen Volks- oder Berufsgruppe ausgeführt wurde, entzieht sich zur Zeit meiner Kenntnis. Die Vermutung, daß dies so war, legte sich mir dadurch nahe, daß auf einem Plane eines alten, sehr großen Ambokrals die industriellen Werkstätten außerhalb des Krals lagen⁵³⁾.

In der modernen Zeit haben wir an Stelle des Imports der nötigen Metalle den „Export“ der eingeborenen Arbeiter für den Minenbetrieb, der selbstverständlich von der Regierung überwacht wird, wie das schon in der deutschen Zeit geschah. Hierzu bietet Lebzelter unter dem Titel „Die Minenläuferei⁵⁴⁾“ einige Bemerkungen. Die Ambo zeigen sich als geschickte Arbeiter, während sie in der Viehpflege von den Herero übertroffen werden. Die früheren Metall-industrie-Artikel der Ambo gelten heute als Seltenheit.

Zu den Aufgaben der Eisen- bzw. Kupferschmiede gehörte auch die Anfertigung der als Schmuck verwendeten Eisenspiralen und Kupferringe, die denen glichen, die von den Herero getragen wurden, besonders die schweren kupfernen Fußknöchelringe.

Diese wenigen Angaben weisen deutlich genug darauf hin, daß die Ambo die Bodenschätze auch außerhalb des eigenen sandigen Volksgebietes durch Handel zu erwerben und zu verarbeiten verstanden, wenn sie auch wegen der primitiven Hilfsmittel oft sehr roh blieben.

Auch das sonst so armselige Otjimpoloveld, das wie das übrige Amboland nach Passarge mit tiefem rötlichem und weißem Kalaharisand bedeckt ist, trägt doch dazu bei, den Ambo rotfarbiges Holz zu liefern, das den Farbstoff für die im Osikuanjama so genannte *olukula*-Körpersalbe abgibt. Diese Salbe wird dazu gebraucht, den ganzen Körper einzureiben, sei es zu den allgemeinen Zwecken der nötigen Hautpflege in den trockenen Klimaten oder zu zeremoniellen Zwecken, die sich aus der Wertschätzung dieser Salbe ergeben. Das den roten Farbstoff enthaltende Holz wird in Bündeln auf dem Rücken von Eseln vom Fundort nach der Bearbeitungsstätte gebracht⁵⁵⁾, dort zu Pulver zerrieben und mit Fett und Öl zu dem genannten Zwecke vermenget. Unter den zeremoniellen Zwecken, bei denen *olukula* verwendet wird, sei folgendes hervorgehoben. Mit *olukula* bestreichen Kralherr und dessen Hauptfrau einander, sich alles Gute wünschend, wenn ein neuer Kral (*eumbo*) angelegt und zum Beziehen fertig ist⁵⁶⁾. Wenn die Mädchen, die durch die *efundula* (Frauenweihe-Zeremonien) durchgekommen und als *oihanan-golo* (mit Asche weißbesmierte Personen) ihren Lauf durch die Landschaft beendet haben, werden sie von ihren Müttern oder anderen nahen weiblichen Verwandten von dieser wochenlang getragenen und immer wieder erneuerten Ascheneinpuderung mit Wasser gereinigt und dann vollständig wieder mit *olukula* eingerieben, worauf sie dann als angehende Frauen die dazu kennzeichnende Tracht erhalten⁵⁸⁾.

53) Dieser Kral war modelliert, ausgestellt und beschrieben zur „South West Africa Home Industries and Agricultural Exhibition“, Windhoek 1935. Es war dazu folgendes bemerkt: Die Ovambo erhalten ihr Eisenerz aus Oshimanya in Angola. Die Schmiede verfertigen Haken, Beile, Speerspitzen, Pfeilspitzen, Messer und andere ähnliche Werkzeuge für den Stamm. Sie werden von früher Jugend an angelernt. Es dauert viele Jahre, ehe sie als Meister in ihrem Fache anerkannt werden. — Nach Tönjes ist aber *Osimanja* die Bezeichnung für die aus den Schmieden bestehende Karawane, die sich nach den Eisenerzgruben begibt. (Ovamboland, S. 66, Wörterbuch, S. 184).

54) Eingeborenenvölker, S. 209. Zu den Waffen fügt Lebzelter noch eine Beschreibung der Bögen hinzu, wobei er der Meinung Ausdruck gibt, daß die Bögen der Ondonga zu den leistungsfähigsten der Welt gehören (S. 223).

55) Vgl. S. W. A. Annual 1947, p. 19, woselbst sich ein Bild des Transportes mit Eseln befindet, aber mit *olukula* ist hier irrtümlich das Holz selbst bezeichnet.

56) Tönjes, Ovamboland, S. 53.

57) Tönjes, Ovamboland, S. 143.

58) Vgl. Lebzelter, Eingeborenenkulturen, S. 231, wo auch bemerkt wird, daß die Haut der Aschemädchen, wie sie auch oft genannt werden, durch das Einreiben mit Asche dürr und rissig geworden sei, so daß die *olukula*-Einsalbung höchst nötig sein wird. — Edwin M. Loeb bemerkt, daß diese Kuanyama-Bräute mit Termiten-Lehm (*termite mud*) eingerieben würden. (The Kuanyama Ambo. In: Scientific American, Oct. 1950, vol. 183, p. 54 mit Abb.) Das Fett wird dabei gewiß nicht fehlen.

7. *Naturgegebene schädliche Einflüsse des Landes auf Pflanzen, Tiere und Menschen.*

Für einen Ethnologen ist es begreiflicherweise nicht möglich, über das in der Überschrift angegebene Thema hinreichend Sicheres mitzuteilen. Dazu ist, abgesehen von den nötigen speziellen Fachkenntnissen, auch ein jahrelanger Aufenthalt in diesem Lande nötig. Das Amboland ist mir aber erst durch diese Reise, von der hier berichtet wird, praktisch bekannt geworden, obwohl ich mehr als drei Jahre im übrigen Südwestafrika, d. h. innerhalb der Polizeizone, dienstlich als Ethnologe tätig war. Auch selbst in dieser Zeit war es mir nicht möglich, alle völkerkundlichen Probleme, die dieses Land bildet, gleichmäßig zu untersuchen, aber immer merkte man, daß das Amboland in der einen oder anderen Weise, vor allem aber durch die Männer, die aus diesem Lande im Gebiet der Polizeizone, also der „europäisierten“ Zone, Arbeit suchten, beeinflußt ist. Von den früheren Handelsverbindungen und kriegerischen Auseinandersetzungen zwischen den Ambo und den anderen Eingeborenen-Völkern gibt nur noch die Geschichte Auskunft. Dieser Teil soll demnächst von mir veröffentlicht werden. Aber auch vom naturwissenschaftlichen Standpunkt aus lassen sich zwischen dem ganzen Südwestafrika und dem südlichen Angola viele gemeinsame Züge feststellen, die für eine anthropogeographische Beurteilung der Verhältnisse von Bedeutung sind. In den ersten Abschnitten dieser Abhandlung ist schon so gut wie möglich auf die naturgegebenen Veränderungen der Witterungs- und Klimaverhältnisse des Ambolandes hingewiesen worden, die sich in dem Wort „Trockenzeiten“, vor allem „verlängerte“ Trockenzeiten zum Ausdruck bringen lassen und tief in das ganze soziale Leben der Bewohner eingreifen. Dadurch wurde die ganze Unsicherheit der Lebensführung ersichtlich, die noch bis zur Gegenwart es nötig macht, daß die Administration von Südwestafrika oft sehr stark mit ihrer Hilfe eingreifen muß, um die Eingeborenen nicht verhungern zu lassen. Aber das hat nicht erst die Verwaltung des Landes nach 1915, d. h. die Mandatsverwaltung getan, sondern auch schon die deutsche Verwaltung des Landes. Hinsichtlich eines solchen Falles bemerkt H. Tönjes: „In großherziger Weise stellte das Gouvernement in Windhuk gleich nach Bekanntwerden der im Ovamboland herrschenden Hungersnot große Mengen Proviant für die Hungernden zur Verfügung. Unzählige sind dadurch vor dem Hungertode bewahrt worden. . . . Als die Proviantsendungen zur Verteilung kamen, soll sich der Häuptling Nande geäußert haben: ‚Warum tun doch die Deutschen das? Es ist ja gerade, als ob sie uns geboren hätten‘“ (Ovamboland S. 16).

Eine anthropogeographische Grundlegung völkerkundlicher Untersuchungen ist schon deshalb von großem Vorteil, da sie erkennen lehrt, von welchen hisweisen übermächtigen Naturerscheinungen der Mensch, der Einheimische wie der kolonisierende Europäer, in dem betreffenden Lande abhängig ist. Zugleich lenkt sie den Blick darauf, mit welcher Unterschiedlichkeit der Eingeborene und der kolonisierende Europäer an die Überwindung schädlicher Naturgewalten geht und vermöge der technischen Hilfsmittel und der geistigen Energie gehen kann. Hierbei reicht die anthropogeographische Untersuchung an die Grenzen der Völkerpsychologie heran, worauf auch Ratzel wenigstens hingewiesen hat.

Bei Untersuchungen dieser Art, die sog. Naturvölker betreffen, wird das Maß der Schädlichkeit von Natureinflüssen begreiflicherweise in erster Linie daran festgestellt, wie weit diese die Hauptnahrungsmittel in Mitleidenschaft ziehen, so daß Hungersnot eintritt. Wie weit die Bewässerungsfrage für das Amboland dabei eine entscheidende Rolle spielt, wurde schon im mehr geschichtlich gehaltenen Abschnitt über die Bewässerungsverhältnisse (S. 13 ff.) besprochen. Die oben erwähnten, in solchen Fällen notwendigen Hilfsaktionen der europäischen Administration eines solchen Landes kann sogar auch gelegentlich selbst schädliche Auswirkungen zeigen, die zwar zufällig sind, aber doch wiederum ihre Ursache in naturgegebenen Verhältnissen haben, die der Mensch zunächst nicht voraussehen konnte. Die oben (S. 18) erwähnte verlängerte Trockenheit im Amboland, die zu energischer Hilfeleistung für die Eingeborenen des Ambolandes zwang, hatte eine ganz unbeabsichtigte schädliche Nebenerscheinung für die Erhaltung der Bevölkerung hervorgerufen, nämlich eine Leistenrüsenerkrankung in den Jahren 1931/32, die eine beträchtliche Anzahl Todesopfer forderte. Jedenfalls war sie dadurch herbeigeführt worden, daß infiziertes Maismehl aus dem Unionsgebiet nach dem Amboland gebracht und durch Ratten und Mäuse, die in die Eingeborenenkräle eindringen, verbreitet worden war. Dies

wurde allerdings die Ursache, daß ein „Nagetier-Inspektor“ in Ondongua angestellt und mit allen in Frage kommenden Mitteln versehen wurde, um dauernd das Land hinsichtlich der Vernichtung der schädlichen Nagetiere in Kontrolle zu nehmen, wozu er begreiflicherweise die Unterstützung der Eingeborenen nötig hatte. Um diese zu gewinnen, war die Erkenntnis immer dringender geworden, den Eingeborenen im allgemeinen eine bessere geistige Erziehung angedeihen zu lassen ⁵⁹⁾.

Schon an einem solchen Beispiel kann man die Verwickeltheit naturgegebener Vorgänge mit der menschlichen Kultur und selbst der Psyche der Eingeborenen drastisch illustrieren.

Auch die Erkrankungen des Menschen, des Eingeborenen wie des Europäers, an Malaria im Amboland gehört zu diesen hier angedeuteten Erscheinungen. Im Amboland ist jede Missionsstation zugleich ein Hospital für die Eingeborenen. Eine Übersicht über die heute hier noch endemischen Krankheiten kann ich leider nicht geben, obwohl mir Krankenschwestern des einen Hospitals an der Angolagrenze alle vorhandenen Fälle erklärten, war doch leider keine Zeit, das alles aufzuschreiben. Jedenfalls nimmt die Malaria die erste Stelle ein. Gerade in dem mittleren nördlichen Gebiet des Ambolandes sind Formen der Malaria-Erkrankungen vorhanden, die vorzugsweise das Gehirn ergreifen, so daß die üblichen medizinischen Bekämpfungsmittel versagen. Aber das Ausbreitungsgebiet der Malaria reicht weit nach Angola hinein. Hierzu können die Mitteilungen von W. D. Hambly und Gladwyn Murray Childs eingesehen werden ⁶⁰⁾.

Für anthropogeographische Zwecke ist eine Untersuchung der verschiedenen Anpassungsfähigkeiten der organischen Wesen, sei es Mensch, Tier oder Pflanze, an den gegebenen Lebensraum von großer Wichtigkeit, ebenso für die Gestaltung der Völkerverhältnisse. Daß unter den naturgegebenen Schäden, die im Amboland zunächst die materielle Kultur der Eingeborenen in Mitleidenschaft ziehen, die Wirksamkeit der Termiten eine große Rolle neben der Ergiebigkeit des Bodens spielt, kann schon der das Land durchreisende Beobachter leicht erkennen. Termitenhäufen sind zahlreich. Die für die menschliche Arbeit verderblichen Tiere bestimmen nicht nur die Art der Aufspeicherung des Kornes in Körben, die auf Stelzen gestellt werden müssen, sondern auch den Wechsel in der Verlegung der Krале, abgesehen von anderen sozialen Gründen, die hierbei mitwirken.

Das Auftreten wilder Tiere im Amboland, wie Elefanten und Löwen, Krokodile und Schlangen, erforderte insbesondere in voreuropäischer Zeit, in der der Tierbestand noch außerordentlich reich war, die Entwicklung von entsprechenden Waffen. Durch die Einführung der Schußwaffen, vor allem durch portugiesische Händler, ist das Großwild auch im Amboland fast ausgerottet worden, aber die kleinen Wildtiere, wie besonders Nagetiere, sind noch heute reichlich genug vorhanden, so daß der „Nagetier-Inspektor“ nicht überflüssig geworden ist ⁶¹⁾.

In früheren Jahren zogen die Ambojungen aus, um sich durch das Ausgraben der unzählbaren Mäuse, Ratten und Maulwürfe ein Vergnügen zu machen, aber heute haben sie diesen Sport aufgegeben. Doch sieht man immerhin noch gelegentlich Gruppen von Ambojungen im Alter von etwa acht bis zehn Jahren mit Bogen und Pfeil auf diese Kleintiere Jagd machen, zumal diese Tätigkeit unter den nichtchristlichen Ambo zu den notwendigen Vorbereitungen zur Mannbarkeitserklärung gehörte.

Mehr als einmal betonte der Native Commissioner des Ambolandes in Unterhaltungen mit mir, daß das Amboland ein (für Menschen, besonders Europäer) ungesundes Land sei. Immerhin ist es, wie er auch im S.W.A. Annual 1951 (S. 17) bemerkte, frei von Zecken, und deshalb sind hier „dippingtanks“ für das Großvieh nicht nötig wie in den anderen Teilen Südwestafrikas. Doch gibt es noch genug Krankheiten des Großviehs, die mit ausgiebiger Regierungshilfe bekämpft werden ⁶²⁾.

⁵⁹⁾ Einzelheiten über diesen Vorgang bringt der Report f. 1932, p. 105 ff.

⁶⁰⁾ Hambly: The Ovimbundu of Angola. Chicago 1924, p. 281, und Childs: Umbundu Kinship and Character. London 1949, p. 6 f. Dasselbst auch über die Nachfolgeerkrankung, die *onyalai* genannt wird. Sie ist schon von G. Nitsche auf Grund seiner Quellen für das Amboland beschrieben worden. Vgl. Amboland, S. 120. Die Krankheit besteht darin, daß sich auf der Zunge Blutblasen bilden, die sich dann über den ganzen Körper ausbreiten und unter Umständen tödlich wirken. Weiße werden nicht davon befallen. Die Eingeborenen werden dagegen seltener von Schwarzwasserfieber im Anschluß an Malariaerkrankung befallen als die Europäer. Es dürfte dann, wenn diese Angaben richtig sind, sich in diesen Vorgängen eine von seitens der Natur bewirkte Ausmerze geltend machen.

⁶¹⁾ Vgl. S. W. A. Annual, 1951, p. 21.

⁶²⁾ Nach dem S. W. A. Annual, 1951, p. 19, ist das Amboland von Zecken frei, weshalb es für das Großvieh auch keine „Badetanks“ gibt. Diese besondere Tatsache wird damit erklärt, daß es zahllose Zecken fressende Vögel in diesem Lande gebe, wie einen kleinen weißen Reiher und einen roten Star; Räude beim Kleinvieh tritt selten auf.

8. Durch Menschen verursachte schädliche Einwirkungen auf das Land.

Es ist in einigen Fällen außerordentlich schwierig, vom anthropogeographischen Standpunkt aus die von Menschen verursachten schädlichen Einwirkungen auf ihren eigenen Lebensraum von denen, die nützlich sind, zu unterscheiden, da es oftmals erst geraumer Zeit bedarf, um den Nutzen oder Schaden einer menschlichen Einwirkung auf das Land, in dem ein Volk lebt, zu erkennen, z. B. bei der Anlage von Bohrlöchern für die Wassergewinnung. In anderen Fällen ist von Anfang an offenkundig, daß diese menschlichen Maßnahmen für das Land und damit für den Lebensunterhalt seiner Bewohner schädlich sind. Dazu gehören in erster Linie alle Maßnahmen, die mit dem Wort „Raubbau“ bezeichnet werden können. Bekanntlich gehören die „Grasbrände“ zu den gefährlichsten Maßnahmen dieser Art. Sie sind ein wesentliches Mittel, um die „Bodenerosion“ zu fördern, wollen aber einem augenblicklichen Bedürfnis dienen, was sie in der Tat auch tun. Die Administration hat sie in jedem Falle verboten und mit strengen Strafen bedroht. Trotzdem ist der Eingeborene schwer davon abzubringen. Im Bericht über das Jahr 1938 wird folgende anschauliche Darstellung dieser schädlichen Einwirkung des Menschen auf seinen natürlichen Lebensraum gegeben: „Ungeheure Landstreifen werden im Amboland durch Grasfeuer verwüstet, besonders in den südlichen und südwestlichen Teilen⁶³). Die reiche Fülle langen Grases und Gestrüpps macht es unmöglich, solchen Bränden die Spitze zu bieten, besonders wenn sie in unbewohnten, wasserarmen Teilen des Landes angelegt werden. — Innerhalb des bewohnten Stammesgebietes ist das anders, da hier die Ausbrüche solcher Feuer schnell und wirksam unterdrückt werden können... Der größte Brand dieser Art fand im Juni und Juli des genannten Jahres statt, bei dem tatsächlich das ganze unbewohnte Land (Veld) in den westlichen Gebieten ausbrannte. Die Ausdehnung dieses Brandes reichte bis zum Kaokoveld (im Westen), in dem auch noch große Landstrecken verwüstet wurden. Man sagte, daß die Hauptschuldigen reisende Eingeborene (NB. infolge unzureichend abgelöschter Lagerfeuer) und Buschmänner gewesen wären, die man kaum würde zur Rechenschaft ziehen können“ (p. 55 §§ 406—407)⁶⁴).

Durch unablässige Aufklärung der Eingeborenen ist im Ambolande heute schon viel in dieser Beziehung erreicht worden.

In dieselbe Kategorie menschlich-willkürlicher Bodenbeschädigungen gehört das unnötige Abschlagen von Bäumen, einschließlich der Fruchtbäume. Vermutlich hängt diese Sitte mit der verbreiteten Form der „Brandrodung“ auch im Amboland zusammen. Sie wird in Nordrhodesien mit dem Namen *chiteme*- oder *fiteme*-Methode bezeichnet und besteht darin, die (Laub-) Bäume über ein großes Stück Land hin zu fällen, das dann als Feld für den Getreideanbau dienen soll. Die Zweige der Bäume werden abgeschlagen, gebündelt und verbrannt, so daß der Boden mit dieser Asche gedüngt wird. Die beste Schilderung dieser Art der Brandrodung ist in dem „Report of the Ecological Survey“ von Nordrhodesien zu finden, den C. G. Trapnell und I. W. Clothier 1937 herausgegeben haben. Als ich die einzelnen verkohlten Baumreste auf den Feldern im Amboland sah, wurde ich unmittelbar an diese *chiteme*-Methode erinnert, die neben anderen geographischen und ethnographischen Zügen das Amboland mit beiden Rhodesien verbindet⁶⁵). Es ist aber jetzt im

⁶³) Nach Tönjes legten gern (Berg-) Dama und Buschmänner derartige Brände an, um sich dadurch entweder das Suchen nach eßbaren Wurzeln zu erleichtern oder das Wild anzulocken, das das nach dem Brande sofort aufspießende frische Gras mit besonderer Gier frißt, zumal das Gras am Ende der Trockenzeit schon zur Nahrung wertlos wird.

⁶⁴) In den verschiedensten Gebieten Afrikas konnte ich solche Grasbrände beobachten. In einem Falle, nämlich bei einer Fahrt nach den Lupa-Goldfeldern im Tanganjika-Territorium, mußte der Wagen eine Strecke Wegs direkt durch ein solches Brandfeld rechts und links der Straße fahren.

⁶⁵) In meiner Abhandlung über „Einige Spannungs- und Ausgleicherscheinungen in der sozialen Organisation mittel- und westafrikanischer Völker“ (Beitrag zur Festschrift für Richard Thurnwald: Beiträge zur Gesellschafts- und Völkerwissenschaft“, Berlin 1950, S. 262) ist darauf hingewiesen, daß nach den Erinnerungen der Herero ihre Vorfäter in früherer Zeit durch ein derartig bewirtschaftetes Gebiet

Amboland nicht nötig, sie des öfteren anzuwenden, weil schon Felddüngung durch Mist in Gebrauch gekommen ist; abgesehen davon, daß die Administration jeden unnötigen Verbrauch der Bäume einzuschränken bemüht ist.

Ebenfalls hat mit gutem Recht die Administration das Anzapfen der Palmen zur Gewinnung des Palmweines verhindert, wie schon oben bemerkt wurde.

9. Die von der Mandatsverwaltung zugelassenen Maßnahmen der Eingeborenen, ihr Land in der ihnen eigenen Weise auszunutzen.

a) Der Einfluß der „indirekten Verwaltung“ im Amboland.

Da auf Grund der oben erwähnten Verträge zwischen Portugal und dem Deutschen Reich 1886 und zwischen Portugal und der Mandatsregierung vom Jahre 1926 die politischen Grenzen des Ambolandes nach Süden zu festgelegt worden sind, untersteht dieses heute so genannte Gebiet einer europäischen Macht oder vom Standpunkt der Ambo aus gesehen einer Fremdherrschaft. Das bedingt begreiflicherweise, daß auch die Mandatsregierung die Eingeborenen hinsichtlich derjenigen Maßnahmen kontrolliert, die die Ambo zur Ausnutzung ihres Landes für ihren Lebensunterhalt für notwendig halten. Wir haben schon im vorigen Abschnitt gesehen, daß die Ansichten darüber von seiten der Eingeborenen nicht immer mit denen der Mandatsverwaltung übereinstimmen. Daß die technischen Maßnahmen der Mandatsregierung die größere Voraussetzung für die Zukunft einschließen, da sie andere technische Hilfsmittel zur Verfügung hat als die Eingeborenen selbst, dürfte außer Zweifel sein. Die Mandatsverwaltung hat aus vielen Gründen ein Interesse daran, die Eingeborenen nicht nur gesund und arbeitsfähig zu erhalten, sondern auch im Innern ihres Landes jede Art von Unruhen unmöglich zu machen. Daß diese Befriedung erst im Laufe der Zeit möglich war, leidet ebenfalls keinen Zweifel, und daß sich die betreffenden Regierungen mit dieser völligen Befriedung des Landes verhältnismäßig mehr Zeit nehmen konnten als mit den südlich davon gelegenen Teilen Südwestafrikas, kann aus den geschichtlichen und naturgegebenen Umständen mit aller Deutlichkeit erkannt werden. Das Amboland war niemals ein Siedlungsland für Menschen europäischer Abkunft. Deshalb mußte auch erst in dem Gebiete, das heute innerhalb der Polizeizone liegt, die für die europäischen Siedlungszwecke nötige Ordnung ermöglicht werden. Nachdem das von der ersten europäischen Herrschaft, also der deutschen, mit vielen Opfern erreicht war, hat sich gemäß dem Spruche von Cecil Rhodes, „die Deutschen machten in Südwestafrika doch nur ein Bett zurecht, in das sie, die Engländer, sich dermaleinst legen würden“⁶⁶⁾, die Mandatsregierung des Landes bemächtigt, ohne zunächst prinzipiell an dem vorgefundenen Zustande etwas zu ändern⁶⁷⁾. Allerdings wurde dem Amboland durch einen „militärischen Besuch“ schon im Oktober 1915 klargemacht, welcher Art die neue Herrschaft sei⁶⁸⁾. Die weitere Entwicklung der Administration des Ambolandes ist aktenmäßig bezeugt; sie zeigt in zunehmendem Maße die Befriedung dieses

gekommen wären. Sie haben natürlich diese Methode nicht angenommen, da sie ja ein Großviehzüchter-Volk waren und sich bemühten, ein passendes Weidefeld zu finden. Im Unterschied dazu haben gerade die Ambovölker danach gesucht, ein Land zu finden, in dem die Brandrodungswirtschaft möglich war. Selbst wenn die Annahme berechtigt sein sollte, daß beide Volksgruppen ungefähr zu gleicher Zeit sich auf Wanderung befunden haben und dabei in Berührung gekommen sein sollten, mußten sie sich doch immer wieder voneinander scheiden, denn für den Hererobedarf ist das Weidefeld im Amboland zu gering. Das sieht man auch schon an den viel kleineren Rindern der Ambo, die auch meistens, soweit ich es zu beobachten Gelegenheit hatte, dieselben weiblichen Felle mit schwarzen Feldern oder Tupfen haben. Der Herero wollte vielfarbige Tiere, damit sich jeder „Häuptling“ seine besondere Sorte züchten konnte, was nichts mit dem mißbrauchten Wort „Totemismus“ zu tun hat.

⁶⁶⁾ Vgl. Quellen zur Geschichte Südwestafrikas, herausgegeben von H. Vedder, Bd. XXIX, Windhoek 1928, S. 18 ff.: Von Lindequist: „Südwestafrikanische Erlebnisse“, Abschn. 8 (Maschinenschrift-Ausgabe.)

⁶⁷⁾ Darüber gibt es genug Veröffentlichungen. Die neue Mandatsmacht weist aber darauf hin, daß sie zuerst Reserven für die Herero angelegt habe. Die deutsche Herrschaft hatte dies zweimal versucht, beim ersten Male kam der Herero-Aufstand, beim zweiten Male der Krieg von 1914–1918 dazwischen.

⁶⁸⁾ Häuptling Martin des Ondonga-Stammes erklärte dem Major Pritchard: Kein deutscher Offizier hat jemals dies Haus (d. h. Martins Kral) betreten. Er (Pritchard) und seine Offiziere seien die ersten, die es täten und in seiner Nähe lagerten. (Report p. 9.)

Landes, zu der die vorhergehende europäische Herrschaft aus den obengenannten Gründen noch nicht kommen konnte. Die Bereitschaft der Eingeborenen zu einer derartigen „Zivilisation“ war außerdem weit größer als die der Herero und Hottentotten. Das war in der verschiedenen Kultur dieser Völker begründet. Losgelöst von diesen Voraussetzungen fungierten deshalb in der nichtdeutschen Literatur Südwestafrikas die Ambo- und Okavangovölker als Paradebeispiele für die Vorteile einer indirekten Verwaltung, was begreiflicherweise um so mehr möglich war, als die Widersetzlichkeit des Häuptlings des Ukuambi-Stammes durch Einsetzen von drei Flugzeugen und Inbrandsetzen seines Hauptkrls ohne Blutvergießen überwunden werden konnte, weil es dem Häuptling unmöglich war, Flugzeuge als militärisches Machtmittel zu begreifen. Unmittelbar daran schloß sich dann die völlige Entwaffnung der Ambostämme⁶⁹⁾. Ihre Verwaltung durch die Europäer hatte keinen Widerstand mehr zu befürchten. Der heutige Zustand konnte deshalb vom Native Commissioner in folgenden Worten zusammengefaßt werden: „Nur drei Stämme besitzen noch Häuptlinge, nämlich der Ondonga-, Ongandiera- und Ukulauthi-Stamm. Die übrigen werden durch einen Rat von Vormännern (headmen) verwaltet.“ Selbstverständlich stehen sie alle unter der Kontrolle des Eingeborenen-Kommissars. „Die Stämme können (NB. innerhalb dieses administrativen Rahmens) ihre eigenen Angelegenheiten in Übereinstimmung mit ihren alten Bräuchen selbst in Ordnung bringen... Die Autorität der Häuptlinge und Vormänner (headmen) über Kapitalverbrechen wurde aber schon vor vielen Jahren ihnen entzogen... und kein Häuptling hat seit der Besetzung des Landes durch die Unionstruppen im Jahre 1915 seine frühere Souveränität mehr ausgeübt⁷⁰⁾.“

In der Tat ist durch diese Maßnahmen das Land der Ambostämme eine politische und mehr oder minder kulturelle Einheit geworden. Waren die einzelnen Stämme früher oftmals im Fehdezustand, so ist das begreiflicherweise heute nicht mehr möglich, und die früheren Unterschiede der Stämme in Sprache und Sitte sind heute weitgehend reduziert. Vor allem ist in den Eingeborenengebieten (Native Territories), dem nördlichen Kaoko-Veld, Ambo-land und Okavangogebiet (Caprivi-Zipfel) die Konkurrenz des Europäers auf dem Gebiete des Landerwerbs nicht vorhanden und wegen der gesundheitlichen Verhältnisse auch gar nicht möglich. Das ist selbstverständlich für die Erhaltung alter Stammestradition, soweit diese überhaupt noch möglich ist, sehr vorteilhaft. Hier gilt deshalb noch in gewissem Maße das alte Recht der Eingeborenen hinsichtlich des Bodens.

Niemals hat innerhalb der Ambostämme das Prinzip des individuellen oder Privateigentums an Grund und Boden bestanden. „Eigentümer des Landes“, so drückte sich Max Krafft aus, der 1914 Regierungssekretär in Windhoek war, „ist der jeweils regierende Häuptling. Nur er allein ist berechtigt, Ackerland und Fruchtbäume zu verkaufen oder zu verschenken. Jedes, auch durch Kauf erworbene Eigentumsrecht, ist kein dauerndes, sondern nur ein zeitlich beschränktes. Es erlischt gewöhnlich mit dem Tode des jeweiligen Besitzers, mitunter auch schon früher, wenn sich Reflektanten finden, die den Häuptling durch Geschenke für den anderweitigen Gebrauch zu gewinnen wissen. Der Häuptling kann also den Grund und Boden nicht nur beliebig veräußern, sondern ihn auch nach Willkür zurückfordern. Mit dem Kauf von Ackerland erwirbt der Käufer zugleich das Recht der Benutzung vorhandener Quellen und Wasserstellen. Das Fällen von Nutzholz ist jedermann unentgeltlich gestattet, ebenso die Benutzung der als solche bezeichneten Weideländereien. Das Fällen von Fruchtbäumen ist dagegen allgemein verboten. Zum Grund und Boden rechnet alles darauf Befindliche mit Ausnahme der Fruchtbäume, die besonders erworben werden müssen.“

⁶⁹⁾ Report f. 1932, p. 51—57, §§ 319—322.

⁷⁰⁾ S. W. A. Annual, 1951, pp. 15 und 17.

Dasselbe gilt dann nach Krafft auch hinsichtlich des Berg- (oder Minen-) Rechtes ⁷¹⁾.

Der Völkerkundler erkennt sofort, worin der „Fehler“ in der Darstellung Kraffts liegt. Es handelt sich, wie der Text es selbst nahelegt, nur um das Recht des Häuptlings, die Stammesländereien zu verteilen, deren Verwalter er im Auftrag und zugunsten des Volksganzen ist oder wenigstens sein soll. Daß die sehr oft unter den Ambostämmen aufgetretene Despotie der Häuptlinge diese „Treuhänderschaft“ über das Land oft mißbraucht hat, läßt sich ebenfalls schon aus dem Texte Kraffts erkennen. Von einem individuellen Besitz an Grund und Boden auch seitens der Häuptlinge kann aber nach dem („idealen“) Eingeborenrecht nicht die Rede sein ⁷²⁾.

Die rechtliche Situation ist bei den Herero genau so gewesen, wenn auch hier die praktische Ausübung des Hoheitsrechtes des „Häuptlings“ oftmals noch mehr seine Treuhänderschaft durch Landverkäufe an die Europäer verletzte, was natürlich im Laufe der Zeit die „Untertanen“ des „Häuptlings“ zwang, auf ihr Oberhaupt einzuwirken, sich das verkaufte Gut gewaltsam wieder zurück-zuholen, wie es im Herero-Aufstand von 1904 zum Ausdruck kam. Von Bergwerksrechten gilt genau dasselbe.

Für eine europäische Administration eines Landes mit derartiger Rechtsgrundlage hinsichtlich des Grundes und Bodens ist es von entscheidender Wichtigkeit, diese Rechtslage zu erfassen. Sie ist weit günstiger für eine indirekte Verwaltung als eine privatrechtliche, weil sie dem Eingeborenenkulturzustand am besten entspricht und auch anthropogeographisch gerechtfertigt ist. Sie kann so lange bestehenbleiben, bis europäische Konkurrenten an Landbesitz auftreten. Das war im Amboland noch nicht der Fall. Das gestattet auch der europäischen Verwaltung, verhältnismäßig leicht, d. h. ohne viel äußere Machtmittel, die Landausnutzung der Eingeborenen von einem umfassenderen Gesichtspunkt aus, als er den Eingeborenen zunächst zugänglich ist, zu lenken. Eine besondere Sympathie mit der Nationalität der europäischen Regierung kann daraus nicht abgeleitet werden. Jede europäische Nation, die in dieser Situation ist, müßte so handeln, wenn sie nicht Widerstand herausfordern will, und sie kann so handeln, wenn sie nicht von ihren europäischen Untertanen zu einer anderen Haltung gedrängt wird. Eine Verminderung des Besitzes im lebenswichtigen Stammesland berührt ja begreiflicherweise die Existenzgrundlage eines Volkes und muß zu kriegerischen Auseinandersetzungen führen. Auch wenn etwa der Kampf seitens der Bedrängten tatsächlich aussichtslos sein sollte, so wird man sich das nicht ohne weiteres zugestehen. Die Geschichte der sog. Naturvölker im allgemeinen, wie auch besonders der von Afrika und Südafrika, zeigt das deutlich genug. Unter dem Druck fremder Mächte, besonders solcher, die dem anderen Volke lebenswichtiges Stammesland entziehen wollen, entwickelt sich ein modernes Nationalbewußtsein des bedrängten Volkes. Die Erkenntnis nationaler Eigenart ist mit der Erkenntnis der Bedeutung des eigenen Stammeslandes unmittelbar verknüpft. Die Ambo, so sagt schon Andersson in dem Bericht über seine erste Reise nach dem Amboland, sind sehr national und außerordentlich stolz auf ihren Nationalboden. Sie fühlen sich beleidigt, wenn sie wegen der großen Anzahl von Häuptlingen, die über sie herrschen, zur Rede gestellt werden. „Wir erkennen nur einen König an, aber“, so fügen sie mit verächtlichem Lächeln hinzu, „wenn bei den Damara (d. h. Herero) ein Mann ein paar Kühe hat, so hält er sich gleich für einen Häuptling ⁷³⁾.“ Wie oft haben mir Ambo-Hausangestellte und -Arbeiter innerhalb der Polizeizone versichert, daß das Amboland viel schöner sei als das

⁷¹⁾ „Die Rechtsverhältnisse der Ovakuanjama und der Ovandongas“ (In: Mitteilungen aus den deutschen Schutzgebieten, Bd. 27, Berlin 1914, S. 26).

⁷²⁾ Auch bei den sog. „Naturvölkern“ ist der Unterschied zwischen „Ideal“ und „Praxis“ ebenso vorhanden wie bei den sog. „Kulturvölkern“.

⁷³⁾ Lake Ngami, etc. p. 198. — Auch hierbei ist ein fiktives Moment.

südlich davon gelegene Südwestafrika. Galton ist sogar der Meinung, daß folgende Auskunft, die er über den damaligen Sklavenhandel gehört hat, die Ambo betreffe, nämlich daß südlich des Hochlands von Benguella keine Sklaven ausgeführt würden, weil die Bewohner dieses Gebietes schon auf dem Transport an Heimweh zugrunde gingen. „Sie zeigen also“, wie Galton hinzufügt, „eine starke land- und verwandtschaftlich gebundene Anhänglichkeit“⁷⁴). Bei den Viehzüchternvölkern, wie bei den Herero, ist diese „Anhänglichkeit“ begreiflicherweise nicht so groß, so daß die für ihr kulturelles Dasein verhängnisvollen Landverkäufe oder andere Einschränkungen des Besitzes ihrer Weidefelder ihnen erst zu spät zum Bewußtsein kamen⁷⁵). Hier berührt die Anthropogeographie das wichtige Problem der Entwicklung des „Volks-“ oder „Nationalbewußtseins“ in Verbindung mit der Einheitlichkeit des Landes, obwohl eine Einheitlichkeit der politischen Herrschaft noch nicht erreicht war.

Die europäische Verwaltung eines Eingeborenenlandes, die nicht genötigt ist, in die durch die Volkstradition geschaffenen Besitzverhältnisse der Europäer wegen, deren Interessen sie auch wahrnehmen soll, einzugreifen, wird deshalb die größte Aussicht haben, ohne Anwendung von Machtmitteln das betreffende eingeborene Volk zur Mitarbeit an ihren Plänen, die Ausnutzung von Grund und Boden zugunsten der Bevölkerung, zu gewinnen. Sie kann sich dabei vor allem auf die betreffenden Häuptlinge oder auf den betreffenden Rat der eingeborenen Vormänner stützen. Aber in Fällen, wo durch die Übernahme von Stammesland, das für die Europäer begehrenswert ist, und in dem die alten Autoritäten schon außer Kraft gesetzt worden sind, um zu dem genannten Ziele zu kommen, wird man nicht ohne Gefahr die alten Stammesautoritäteniedereinsetzen können in dem Glauben, daß dadurch die Mitarbeit der ihres Landes ganz oder teilweise verlustig gegangenen Eingeborenen zu gewinnen sei. Vielmehr wird dadurch der Anspruch der Eingeborenen auf Wiederherstellung ihres früheren Landbesitzes gefördert werden, abgesehen davon, daß es überhaupt den neueingesetzten Autoritäten möglich sein sollte, das Vertrauen ihrer Volksgenossen zu finden. Je reichlicher aber diese neu-eingerichteten Autoritäten von der herrschenden fremden Macht besoldet werden, um so weniger wahrscheinlich ist das. Die Geschichte Südwestafrikas bietet hierfür genug Belege. Die Ambo aber machen insofern davon keine „Ausnahme“, als ihr Land vermöge seines anthropogeographischen Charakters, soweit er heute bekannt ist, gar nicht für die Europäer begehrenswert erscheint. Die so oft in den Publikationen betonte große Geschicklichkeit der Verwaltung im Ambolande soll nicht bestritten werden, aber die dargestellten anthropogeographischen Verhältnisse kommen ihr weitgehend entgegen.

Die in den Abschnitten 4 und 5 gegebenen Übersichten über die pflanzlichen und animalischen Nahrungsmittel, die das Amboland seinen Bewohnern liefert oder anzubauen und zu pflegen gestattet, haben schon erkennen lassen, in welcher Weise die Eingeborenen auf Grund ihrer wirtschaftlichen Überlieferungen den Grund und Boden ihres Landes in vernünftiger Weise ausnutzen können. Selbstverständlich wird die Mandatsregierung sie darin unterstützen und, wenn möglich, versuchen, den Eingeborenen es naheulegen, auch noch andere Nahrungsmittel anzubauen, wenn die nötigen Versuche ermutigend ausgefallen sind, so hinsichtlich des Reisanbaus, und sie wird sich auch gegebenenfalls den Wünschen der Eingeborenen nicht verschließen, das an sich im Ambolande heimische Vieh durch Aufkreuzung zu verbessern und vor allem etwa vorkommende Viehseuchen mit allen Hilfsmitteln zu unterbinden⁷⁶).

⁷⁴) F. Galton, Narrative, etc. p. 139.

⁷⁵) Den Herero sind diese Tatsachen erst spät, vielleicht eben zu spät zum Bewußtsein gekommen, und zwar in der Zeit, als W. C. Palgrave im „Damaraland“ eine britische Schutzherrschaft (1876–1883) begründen sollte. Darüber soll meine in Ausarbeitung befindliche Arbeit „Die Entwicklung des Hauptlingstums unter den Herero“ nähere Auskunft geben.

⁷⁶) Vgl. S. W. A. Annual, 1951, p. 19.

Die auch bei den Ambo wie bei so vielen anderen Völkern Afrikas mit „gemischter Kultur“ übliche Gemeinschaftsarbeit, d. h. das Gewähren wechselseitiger Mithilfe bei der Bodenbestellung und anderen Arbeiten, erleichtert es diesen Völkern ungemein, die naturgegebenen Eigentümlichkeiten ihres Lebensraumes auszunutzen und seine Unsicherheiten zu überwinden. „Individuelle“ Wirtschaftsführung im Sinne einer (Klein-) Familie, die nur aus einem Mann, seiner Frau und den (unmündigen) Kindern bestünde, würde sich hier in dem Lebenskampf kaum durchsetzen können, wenn nicht eine andere soziale und politische Organisation eingeführt würde, die die noch vorhandenen Reste einer matrilineischen Sippenorganisation aufhebt. Die soziale Organisation ist vor allem polygyn. So viel Einverständnis in der Erhaltung der Stammesüberlieferungen auch unter den verschiedenen europäischen Interessengruppen am Ambovolke hinsichtlich der materiellen Kultur schon erzielt worden sein mag, so treten doch die Interessen der politischen Verwaltung und der kirchlichen Betreuung hinsichtlich der Frage der Polygynie leicht auseinander. Die Verwaltung hat kein besonderes Interesse an der Beseitigung der einheimischen Familienform, weil sie den angegebenen wirtschaftlichen Verhältnissen durchaus entspricht. Sie dient zur Erhöhung der Produktion, da eine Mehrzahl von Frauen in einer Kraleinheit, unter ihrem Mann vereinigt, eine weitgehende Verteilung der Arbeit und der Nachkommenfürsorge gestattet. Diese familiäre Einheit bildet den Kern der notwendigen Gemeinschaftsarbeit. Die Einführung der Monogynie bedeutet demgegenüber eine tiefgreifende „Störung“ der traditionellen sozialen und wirtschaftlichen Lebensformen.

Im Report für das Jahr 1937 (p. 65 ff.) hat der damalige Eingeborenen-Kommissar C. H. L. Hahn, der Enkel des wohlverdienten Missionars und Forschungsreisenden in Südwestafrika Carl Hugo Hahn, mit allem notwendigen Freimut diese Frage besprochen. Er sagt ganz unumwunden, daß das Christentum, so wie es von den verschiedenen Kirchen verkündigt wird, mit den wirtschaftlichen Notwendigkeiten des Volkes in beträchtliche Spannungen gerade wegen der absoluten Forderung der Monogamie gekommen sei. Kein Sachkundiger wird bestreiten wollen, daß die Monogamie ein sittliches Ideal des Zusammenlebens von Mann und Frau darstellt und daß es vom Christentum vertreten werden muß. Die Frage aber ist, ob dieses Ideal ohne weiteres in jeder Kulturform verwirklicht werden kann, oder ob dieses Ideal nicht vielmehr nur eine Komponente einer besonders hochentwickelten Kultur sein kann. Die Argumente des genannten Berichtes des Eingeborenen-Kommissars können hier des Raumes wegen nicht im einzelnen besprochen werden. Da die Reports, die dem früheren Völkerbund vorgelegt werden mußten, öffentliche Berichte sind, können sie auch in den Bibliotheken der verschiedensten Länder eingesehen werden.

Der Eingeborenen-Kommissar weist in dem genannten Bericht auch auf die nachteiligen Folgen hin, die durch die Konkurrenz der im Ambolande wirkenden christlichen Konfessionen verursacht worden sind und beklagt es ausdrücklich, daß darunter die Güte der Mission und des missionarischen Schulwesens beträchtlich leide. Später sei durch eine Konferenz der verschiedenen Missionen auf Veranlassung der Mandatsverwaltung hinsichtlich ihrer Anpassung an die Erfordernisse des Ambolandes und -volkes eine Besserung eingetreten⁷⁷⁾.

Vielfach bedient man sich auch einer statistischen Methode, um entweder zu beweisen, daß die Monogynie oder die Polygynie diejenige Familienorganisation sei, die die Erhaltung eines Eingeborenenvolkes am besten gewährleiste. In bezug auf das Amboland wird eine statistische Beweisführung

⁷⁷⁾ Vgl. Report f. 1939, § 840.

zugunsten der einen oder anderen Auffassung doch dadurch unsicher, daß eine große Anzahl der kräftigsten Männer für etwa 12 bis 15 Monate ihre Heimat verlassen, um in anderen Teilen des Landes Arbeit zu suchen⁷⁸⁾, um dann nach einer festgelegten Zeit der Rückkehr in ihr Heimatgebiet wiederum sich als Arbeiter verdingen zu können.

Nehmen wir nun noch die Unsicherheit der naturbedingten Lebenslage der Ambo in ihrer eigenen Heimat hinzu, wie wir sie im Vorhergehenden zu beschreiben versucht haben, so wird es begreiflich, daß sich unter ihnen eine allgemeine menschliche Gemütslage, die sich auch sonst bei solchen Lebensunsicherheiten einstellt, besonders stark entwickeln kann: Sie besteht in den Denk- und daraus folgenden Handlungsweisen, die diese Völker in ihrer eigenen Ausdrucksweise als eine Art „Menschenfresserei“ bezeichnen, obwohl sie sich ganz und gar auf aktivem oder gemüthafem Grunde, äußerlich jedenfalls in unsichtbarer Weise, abspielt, dafür aber aus unerwünschten und verwünschten äußeren „Erfahrungen“ um so sicherer (nach dem Glauben der Eingeborenen) ersichtlich ist. An Stelle einer weiteren theoretischen Beschreibung möchte ich ein Stück aus einer Abhandlung einfügen, die Werner Junge, ein Arzt, der früher viele Jahre unter den Eingeborenen des westafrikanischen Urwalds tätig war, unter dem Titel „Das Weltbild des Urwaldnegers“ veröffentlicht hat. Er berichtet: „So entsinne ich mich noch meines Entsetzens, als mir eine schwer an Frambösie erkrankte Negerin erzählte, sie sei erkrankt als Folge von Menschenfresserei. Sie gab an, ihre kleine Nichte verzehrt zu haben. Ich konnte das aber trotz des vielen Unglaublichen, was ich schon gesehen und gehört hatte, kaum für wahr halten, und auf meine von Zweifel und Abscheu getriebenen Fragen an meine eingeborenen Helfer wurde ich belehrt, daß das fragliche Kind noch lebe und nicht de facto verzehrt sei. Es handele sich bei dem, was die Frau meine, um ein mehr ‚traumhaftes‘ Verzehren. Sie habe kraft ihres Zaubers anderes Fleisch in das ihrer Nichte verwandelt.“ ... Die kinderlose Frau hatte die Tochter ihrer beneidenswerten Schwester an sich ziehen wollen und sie deshalb mit Hilfe eines besonderen Zaubers symbolisch in sich aufgenommen ... Die kleine Nichte hatte selbstverständlich nichts von dem Kampf um ihre Person gemerkt. Als nun dieses Kind an Frambösie erkrankte und kurz darauf ihre Tante, ... da war es für die Frau vollkommen klar, daß sie nur durch das Verzehren dieser Nichte auch „die Frambösie bekommen hatte“, und angstvoll gab sie das dem Arzte an⁷⁹⁾.

Derartige Gemütszustände, wie hier einer von ihnen mit Präzision beschrieben wird, können auch in den Beschreibungen anderer Völker von ähnlicher Kultur, wie von den Nyakyusa, von den Safwa oder den Ambo, gelesen werden. Sie laufen alle auf den Glauben an ein derartiges (im Traumzustand oder in Gedanken) vollzogenes „Verzehren“ der inneren Lebenskraft eines anderen Menschen hinaus und können hervorgerufen werden durch den Neid einer ungünstig gestellten Person gegenüber einer in besonderer Beziehung besser gestellten Person im eigenen Volke, vor allem aber in der eigenen Verwandtschaft. Sie werden am Auftreten von Krankheiten oder von anderen Unglücksfällen, wie Mißwachs im Garten u. ä., erkannt. In dem eben angegebenen Falle hat die erkrankte Frau ausnahmsweise das Prinzip, das diesem affektiven Denken zugrunde liegt, gegen sich selbst angewandt. Im allgemeinen wird es gegen den Mitmenschen angewendet, und selbst wenn er beteuert, gar nicht an ein solches „Aufessen“ des Klagenden gedacht zu haben, nützt ihm das nichts, wenn das zu dieser Auffassung gehörende „schuldig“- oder „un-

⁷⁸⁾ Die Statistik von 1952 beträgt: 60 561 weibliche und 653 195 (im Amboland) registrierte Personen, wovon zu gleicher Zeit 19 479 Männer außerhalb des Ambolandes auf Arbeit waren. — Im Report für 1937 z. B. waren 30 000 Frauen und 20 000 Männer aufgeführt, ob darin die außerhalb des Landes arbeitenden Männer eingeschlossen sind, war nicht ersichtlich.

⁷⁹⁾ In „tribus“, Jahrbuch des Linden-Museums. Neue Folge: Bd. 2 u. 3, Stuttgart (1952 u. 1953), S. 404—417, bes. S. 410.

schuldig"-Orakel ihn für schuldig erklärt. Dieses Orakel wird begreiflicherweise nach der Methode betrieben, von der Adolf Friedrich eine Reihe Beispiele angeführt hat⁸⁰⁾, ohne sie freilich psychologisch erklären zu können. Es ist ein Ausscheidungsverfahren, bei dem eine Person übrigbleiben soll.

Ein Mensch, von dem man behauptet, er hätte die Absicht gehabt, einen andern „aufzuessen“, d. h. also auf Grund seines Übelwollens den andern (in der Nacht durch den Traum oder wie es sonst sein mag) seiner Lebenskraft zu berauben, wird im Osikwanyama *o mulodi* (Pl. *o mulosi*) genannt. Die besondere Fähigkeit, die es ihm ermöglicht haben soll, dies zu vollbringen, heißt *ouuanga*, und diejenige Person, die imstande sein soll, den Übeltäter herauszufinden, heißt *ondudu*. Sie bedient sich bei dem Orakel eines glühend heiß gemachten Messers. Gleitet es glatt, ohne Brandspuren zu hinterlassen, über die offene Handfläche des Experten, so wird das als ein Zeichen für die Unschuld des Beschuldigten ausgelegt, im anderen Falle ist er schuldig und wird ohne weitere Beweisführung (in besonderen Fällen konnte sie aber wiederholt und eventuell revidiert werden) zu Tode gebracht.

Es ist begreiflich, daß sich besonders die Missionare bemüht haben, diesem „Wahn“⁸¹⁾ ein Ende zu bereiten. Sie haben aber zu ihrer tiefen Enttäuschung erkennen müssen, daß, obgleich sie sich in dem einen oder anderen Falle schon am Ziele glaubten, es ihnen offenbar unmöglich war, die Eingeborenen davon abzubringen. Die Eingeborenen erklärten im entscheidenden Augenblick, die Gründe, die die Europäer gegen diesen Glauben vorbrächten, mögen wohl für diese selbst Geltung haben, aber nicht für die Eingeborenen, denn sie könnten die Stichhaltigkeit ihrer Gründe durch die gegenwärtige Erfahrung beweisen. Den Missionaren blieb dann nichts anderes übrig, als die Eingeborenen, so vor allem auch die Häuptlinge der Ambo, mit dem Hinweis auf das göttliche Weltgericht am Ende der Zeiten zu erschrecken, was für sie nur im Augenblick eine unerträgliche Vorstellung war, die aber keine tiefere Wirkung ausübte, da sie einer für die Eingeborenen so fremden Weltanschauung entnommen war, während sie doch unter der Einwirkung ihrer unmittelbaren Lebensverhältnisse litten, wie wir sie oben gekennzeichnet hatten⁸²⁾.

Es dürfte nichts dagegen einzuwenden sein, wenn der Europäer die kausale Denkweise, die diesem dargestellten Glauben zugrunde liegt, als „Zauber“ bezeichnet, nur darf dabei nicht vergessen werden, daß er damit schon ein Urteil von seinem Standpunkt aus gefällt hat, was selbst den Geistes- oder Gemütszustand der Eingeborenen, aus dem heraus der „Zauber“ erst verständlich wird, noch nicht erklärt. Für die Eingeborenen ist keine Denklücke und keine Erfahrungslücke vorhanden. Für sie ist das, was sie behaupten, ein geschlossener Kausalzusammenhang mit zureichender Erfahrungsgrundlage, also kein „Zauber“ in unserem Sinne. Vielleicht hätte Werner Junge in seinem obengenannten Aufsatz, der der Erkenntnis des „Weltbildes“ des „Urwaldnegers“ sehr nahekommt, durch Vermeiden des von ihm zur Grundvorstellung gemachten Begriffs des „magischen Kreises“ oder „Zauberkreises“, in den sich die Eingeborenen hineingezogen fühlen, sei es, daß er für sie günstig oder ungünstig ist, den Grundsatz, mit dem er seinen Aufsatz beginnt, noch besser durchführen können. Er sagt da: „Es gilt heute wohl allgemein als unbestritten, daß Klima und Umwelt auf Körper- und Charakterform des Menschen einen wesentlichen formenden Einfluß ausüben. Ebenso muß als gesichert gelten, daß diese Gestaltung des Menschen durch seine Umwelt einen Prozeß jahrhundertelanger Entwicklung darstellt.“ Von dem hier vertretenen Standpunkt der

80) „Afrikanische Priestertümer“, Stuttgart 1939, S. 361—364.

81) Vgl. Leonhard Schultze: „Südwestafrika“ in Das deutsche Kolonialreich, Leipzig 1910, Bd II, S. 254.

82) Vgl. zum ganzen: H. Tönjes „Ovamboland“, S. 209 ff. Hinsichtlich anderer Völker, die denselben Geisteszustand aufweisen, vgl. z. B. Elise Kootz-Kretschmer „Die Safwa“, Berlin 1926, Bd. I, S. 229 ff. — Monica Wilson: „Good Company. A. Study of Nyakyusa Age-Villages“, London 1951, p. 91 ff., und F. R. Lehmann „Some Field-Notes on the Nyakyusa“. In Sociologus, I, Berlin 1951, S. 60.

Anthropogeographie aus gesehen hat Werner Junge zu sehr die Naturumgebung und zu wenig die gesellschaftliche Umgebung der betreffenden Menschen mit dem Spielraum freien Willens betont, der doch nicht unterdrückt werden kann, denn selbst in der Form eines so festgewurzelten Glaubens, wie er hier berührt wurde, sind doch Revisionsmöglichkeiten vorhanden, nur müssen sie auf derselben Denkebene liegen, d. h. es muß sich um ein Spiel von schwächeren oder stärkeren Fähigkeiten oder Einflüssen (Prestige) von derselben Wesensart drehen. Nicht alle *endudu* („Zauberer“) sind von demselben Range. Der Erfolg entscheidet auch hier.

So sehr sich auch dieser „Wahn“ an das unsichtbare Aufzehren anderer Menschen in einem Volke infolge der dafür günstigen naturhaften und sozialen Umweltbedingungen ausgebreitet haben mag, er steht in einem für uns merkwürdigen Kontrast zu dem sonst sichtbaren heiteren und fröhlichen Leben eben dieser Völker. Martin Gusinde hatte in Verbindung mit seinen Buschmannforschungen in Südwestafrika die Meinung geäußert, daß diese Fröhlichkeit geradezu ein Zeichen der „Urkultur“ des Menschen sei. Aber genau so wie auf Grund der bekanntgewordenen Beispiele der negroide Eingeborene Afrikas sich in das über ihn gesprochene Orakel-Urteil ergibt, wenn er nicht etwa bei einem Europäer Schutz suchen kann, genau so lebt er unbeschwert in den Tag hinein, ohne sich viel um die fernere Zukunft zu sorgen, wenn keine Gefahr droht. Diese Sorglosigkeit kompensiert bis zu einem gewissen Grade die Furcht vor dem „Zauber“ des Verzehrtwerdens, solange man keine Anzeichen dieser Gefahr hat, und sie ist die Grundstimmung für das heitere Wesen, das auch so oft bei den Eingeborenen wahrgenommen werden kann, besonders wenn sie einer augenblicklichen Gefahr entronnen sind; vor einer zukünftigen machen sie sich keine Sorge.

In einer bestimmten grundlegenden Beurteilung des negroiden Menschen stimmt der Arzt von heute mit dem Missionar aus der Zeit kurz nach der Jahrhundertwende überein: nämlich in der Beurteilung des Sozialgefühls unter diesen Völkern, wenn man darunter die selbstlose wechselseitige oder auch einseitige Hilfsbereitschaft ohne Lohngedanken versteht. Der Missionar H. Tönjes drückte sich in dieser Beziehung folgendermaßen aus: „Wirkliche, selbstlose Liebe, die sich der Not und des Elends der Mitmenschen erbarmt“, findet der Eingeborene nicht unter seinen Volksgenossen⁸³⁾, und der Arzt W. Junge erklärt: „Bar jeden Verständnisses steht der Neger der selbstlosen Hilfsbereitschaft eines Europäers gegenüber⁸⁴⁾.“ Der Missionar meint auf Grund seiner Erfahrung unter den Ambo, daß die sich christlich nennende Person, d. h. die dem Eingeborenen gegenüber im Namen des Christentums handelnde und ohne Lohn Hilfe gewährende Person, den größten Einfluß und die stärkste Macht auf die Eingeborenen ausübe. Das ist zum mindesten im Unterschied zur Wirksamkeit der theologisch-dogmatischen Predigt richtig. Diese ist, wie auch Tönjes feststellen mußte, genaugenommen, unwirksam, denn es gibt auch nach Tönjes zu wenig Menschen, die den geistigen Hintergrund des Missionars verstehen und ihn als eine sittlich verpflichtende Macht erfassen können. Nach Tönjes' eigenen Beispielen ist es in Wirklichkeit doch niemand unter seinen Missionskindern gewesen, der diese geistige Stufe erreicht hätte. Man lernte wohl den Missionar schätzen auf Grund seiner tatsächlich ausgeübten Hilfsbereitschaft und seinen Versuchen, Unschuldige vor der Ausführung des „Schuldig-Urteils“ des Orakels zu schützen — wie oft, erfahren wir nicht —, aber nur weil man glaubte, er ist angeschlossen an einen anderen stärkeren Machtkreis, von dem seine Erzeugnisse, die er mitbringt, das Schreiben- und Lesenkönnen, das Buch überhaupt, die besseren

⁸³⁾ Ovamboland, S. 290 ff.

⁸⁴⁾ Das Weltbild des Urwaldnegers. In „tribus“, Jahrbuch des Linden-Museums, Stuttgart, 1953, S. 406 ff.

Werkzeuge u. a., einen Beweis liefern. Persönlich schätzt man ihn deswegen sehr und tut manches ihm zuliebe, was man sonst niemals tun würde, aber nur solange er selbst unter ihnen bleibt und vor allem, soweit es praktische Vorteile bringt.

Der Arzt W. Junge sucht das Problem einer Grenze in der Entfaltung der geistigen Fähigkeiten des Negers in folgender Weise zu kennzeichnen: „Der magische Kreis ist die große allgegenwärtige Dominante im Denken und Fühlen des Urwaldnegers. Er (NB. der magische Kreis, d. h. eine im Gegensatz zu unserer Erkenntnis der Kausalzusammenhänge mythische, nur durch den Affekt geleitete Verbindung von Vorgängen, die, für sich genommen, gar nichts miteinander zu tun haben) bestimmt sein Weltbild, den Ablauf der Reaktionen auf die Umwelt, seine Triebe und sein Handeln⁸⁵⁾.“ W. Junge ist der Meinung, daß der Urwaldneger diese Art und Weise, Erscheinungen zu verknüpfen, nicht abstreifen oder daß er sich nicht zu einer Kausalitätsanalyse, wie sie dem europäischen Menschen im allgemeinen möglich ist, aufschwingen kann, auch wenn er selbst z. B. in den Vereinigten Staaten Amerikas studiert, das Christentum angenommen und sich der europäischen „Zivilisation“ erschlossen hat. Er bringt dafür ein ausgezeichnetes illustratives Beispiel hinsichtlich eines so „gebildeten“ Neger-Richterkollegiums über die Missetaten von Mitgliedern der Leoparden-Gesellschaft.

Derartige Beispiele könnten noch beträchtlich vermehrt werden, aber das kann nicht mehr zur Aufgabe der vorliegenden Abhandlung gerechnet, sondern muß einer anderen vorbehalten werden, denn es gibt auch andere Beispiele, die der Behauptung widersprechen, daß die Begabungen der verschiedenen Völker ihre bestimmbare Grenze habe. Wenn es aber wahrscheinlich gemacht werden kann, daß sich selbst der Europäer im fremden Lande, und zwar um so mehr, als das fremde Land von den naturgegebenen Bedingungen seiner heimatlichen Kultur abweicht, der im fremden Lande heimischen Denkweise anpaßt, sich also in Afrika der negerischen Denkweise annähert, sofern er nicht die Energie aufbringt, sich hinreichend mit der ursprünglich heimatlichen in Verbindung zu halten, so wäre das „Problem eines geistigen Stillstandes“ auf eine anthropogeographische Grundlage gestellt, wozu die Geschichte der Völker ausbreitungen und -verschiebungen in Afrika viel Stoff liefern kann. Es könnte ja eine solche Untersuchung zeigen, daß die Schicht der „mythisch denkenden“ Menschen überall vorhanden ist, die der konsequent wissenschaftlich-kausal denkenden Menschen aber nur unter bestimmten naturgegebenen Bedingungen hinreichenden sozialen Einfluß erreicht, um das geistige Niveau eines Volkes, wenn auch nicht durchweg, zu einer idealeren Höhe zu heben. Wenn schon die naturgegebenen Lebensbedingungen eines Volkes unsicher sind und dadurch auch dem sozialen Leben eines Volkes Gefahr droht, wird man nicht erwarten können, daß „mythisches Denken“ verschwindet. Eine andere Quelle, die mythisches Denken produziert und zu erhalten strebt, ist das Bedürfnis nach politischer oder herrschaftlicher Macht einzelner oder kleinerer Kreise über die anderen Glieder des Volkes. Auch das läßt sich deutlich in Afrika wie allerwärts verfolgen.

- b) Die zulässigen Maßnahmen der Eingeborenen hinsichtlich der Ausnutzung ihres Landes zu industriellen und Handelszwecken.

Bei einem Versuch, dieser Frage nachzugehen, kommen wir wieder auf dieselbe Erscheinung zurück, daß die Ambo ihr Land heute nicht mehr wie früher zu industriellen und Handelszwecken ausnutzen können, weil trotz aller Freiheit darin, die unter den heute gegebenen Umständen möglich ist, viele der ursprünglichen Anlässe, Handel zu treiben und daher eigene industrielle Arbeit

85) W. Junge, S. 417. Das gilt hinsichtlich der intellektuellen Seite der psychischen Disposition. Die „gemütliche“ Seite ist gekennzeichnet durch das Bedürfnis, im Anschluß an einen bestimmten sozial anerkannten „Kreis“ von Menschen, größere persönliche Stärke zu gewinnen.

aufrechtzuerhalten, nicht mehr vorhanden sind. Der Eingeborenen-Kommissar hat die jetzige Lage in dieser Hinsicht in folgender Weise zusammengefaßt: „Das Vorhandensein von (NB. nur wenigen) Kaufläden (stores) hat unglücklicherweise viele Eingeborenen-Industrien zum Erliegen gebracht, so z. B. die Töpferei⁸⁶⁾ und die Schmiedekunst, da der Ambo entsprechende europäische Handelsgüter mit geringen Kosten und ohne große Anstrengung (im eigenen Lande) erhalten kann. Aber noch immer fertigen die Ambo ihre weltbekannten und gefälligen (großen) Körbe an, die durch Anordnung der Regierung von seiten dieser Kauflädenverwalter von den Eingeborenen angekauft und von der SWANLA wieder nach der Union oder anderswohin verkauft werden. Der Gewinn, der dabei erzielt wird, soll dem Ambovolk selbst wieder zugute kommen.“ (S. W. A. Annual 1951, p. 23.)

Daraus ergibt sich zunächst die Folgerung, daß eine große Anzahl der Rohstoffe, die das Land lieferte und noch heute liefern könnte, nicht mehr ausgenutzt wird. Nur die Palmen haben noch ihre alte Bedeutung, und zwar in gesteigertem Maße, denn sie liefern mit ihren Blättern einen Ausfuhrgegenstand, der heute im „Amboausland“ begehrter ist als früher. „Flechtarbeiten“ gehörten wahrscheinlich wegen des Rohstoffes, aus denen sie angefertigt wurden, schon früher zu den Ausfuhrartikeln, wozu wir noch in geringerem Umfang die Holzschneidekunst rechnen müssen. Oft sind diese aus Holz gefertigten Gegenstände, wie Schalen und Gefäße, auch noch mit Ornamenten versehen, die durch glühend gemachten Draht eingebrannt werden.

Hinsichtlich des Holzes, das der noch vorhandene Waldbestand des nördlichen Teiles des Ambolandes für bauliche Zwecke auch außerhalb dieses Landes selbst, also zu Handelszwecken, liefern könnte, ist wiederum eine Bemerkung des Eingeborenen-Kommissars von Bedeutung. Er sagt: „Es ist reichlich viel Bauholz in den Wäldern des östlichen Ambolandes zu finden, und der Wert dieses Nutzholzes ist gewaltig. Die Ambo selbst machen davon nicht viel Gebrauch, aber die im Lande befindlichen Missionsstationen kaufen eine gewisse Menge Blöcke, aus denen sich ausgezeichnete Möbelstücke und andere Ausrüstungsgegenstände für Bauten, wie Kirchen und Schulen, herstellen lassen.“ (S. W. A. Annual 1951, p. 27.)

Hier lassen sie sich also, vom europäischen Standpunkt aus betrachtet, eine (noch) zulässige Ausnutzung ihres Landes entgehen. Nur die Häuptlingskrale oder die von wohlhabenden Eingeborenen sind mit Palisaden oder Holzlatten umgeben, und die labyrinthischen Gänge im Innern dieser Anlagen sind ebenfalls in dieser Weise hergestellt, während die einfacheren Krale dafür das Stroh des Getreides verwenden⁸⁷⁾.

Der Report of the Long Term Agricultural Policy Commission 1949 meint, daß die Schwierigkeit des Zugangs zu diesen Wäldern wohl etwaige europäische Interessenten daran hindert, sie entsprechend auszubeuten. Da sie aber doch einen großen Wert für das Land und seine Bevölkerung darstellen, müßten sie von seiten der Administration vor mutwilliger Zerstörung gesichert werden (abgesehen von Bäumen, die einen unwirtschaftlichen Umfang angenommen haben), wozu vor allem die Grasbrände gehören, die jedes Jahr von „wildem“ Buschmännern angefacht werden, damit nicht der Wald im Laufe der Zeit zu einem nutzlosen Busch verwandelt wird. Das ist aber bereits mit beträchtlichen Gebieten geschehen (p. 32, § 92).

Leider habe ich versäumt, diese besondere Frage mit dem Eingeborenen-Kommissar zu besprechen, aber auf der auch anderwärts feststellbaren Tat-

⁸⁶⁾ Hausindustrie wird selbstverständlich immer noch etwas betrieben, besonders wenn der Weg zum Kaufladen zu weit ist. So war das erste Anzeichen für mich, nach Durchquerung der Graszone das Amboland erreicht zu haben, daß Ambofrauen uns (d. h. den Direktor der öffentlichen Bauten und mich), als wir bei ihnen vorbeifahren wollten, einluden, ihren in Gang befindlichen unterirdischen Brandherd für die Töpfe zu besichtigen.

⁸⁷⁾ Siehe Abb. 5.

sache, daß die Entfernung des Erzeugergebietes in Südwestafrika vom Verbrauchergebiet zu groß ist und keine technischen Möglichkeiten zur Zeit vorhanden sind, diese Hindernisse zu überwinden, wird die Äußerung der genannten Kommission wohl richtig sein. Es ist nämlich auch aus diesen Gründen nicht möglich, das Vieh der Herero, die im nördlichen Kaokoveld wohnen, dem Handel zu erschließen.

Also kann aus verschiedenen Gründen von dieser den Eingeborenen möglichen und zulässigen weiteren Ausnutzung ihres Landes mindestens zur Zeit kein Gebrauch gemacht werden.

Stellen wir aber dem heutigen Zustand in bezug auf den Handelsverkehr die früheren Verhältnisse gegenüber, so wird man unmittelbar die große Veränderung erkennen, die allmählich mit dem Beginn der europäischen Herrschaft im Ambolande eingetreten ist und die auch die anthropogeographischen Möglichkeiten, das Land vernünftig auszunutzen, eingeschränkt haben.

Wenn F. Galton und Ch. J. Andersson nicht gerade einen Ambo-Handelszug in der Gegend des Otjikoto-Sees, nordwestlich des heutigen Grootfontein, angetroffen hätten, der sie nach dem Amboland zu bringen bereit war, wären sie gewiß nicht so sicher zu ihrem Ziele gekommen, wie es geschehen ist⁸⁸⁾. Abgesehen davon, daß uns hier zugleich die erste Beschreibung des Aussehens und des Charakters der Ambo gegeben wird, teilen uns die beiden Reisenden auch mit, welche Handelsgüter damals zwischen dem Amboland und den südlicheren Gegenden, also vor allem dem Hereroland, hin und her gingen. Andersson teilt mit, daß die Ambo außer dem Vieh besonders bestimmte Perlenarten als Ankaufsgüter hoch geschätzt hätten. „In ganz Ondonga werden rote ovale oder zylindrisch gestaltete, große bläulich-weiße, kleine dunkle indigofarbene, kleine schwarze mit roten Flecken versehene und rote Perlen am meisten geschätzt, ja, die Perlen vertreten sogar das Geld⁸⁹⁾.“

„Andererseits sind seitens der südlich des Ambolandes wohnenden Völker wiederum Eisen- und Kupferarbeiten am begehrtesten. Die Ambo stellen die Formen der Metallgeräte selbst her, aber müssen die Rohstoffe selbst erst wieder einhandeln, und zwar im allgemeinen von den Buschmännern, die nördlich und südlich des Ambolandes wohnen. Infolge des Mangels an Steinen müssen die Ambo sich auch diese erst beschaffen, die sie dann als Hammer und Ambosse verwenden. So roh diese Arbeiten nach Anderssons Meinung auch waren, wurden sie doch in Gestalt von Speerblättern, Messern, Ringen, Eisenperlen wieder sehr teuer verkauft — für ein fertiges Speerblatt wurde ein Ochse verlangt —, abgesehen davon, daß sie damit auch ihre eignen Bedürfnisse befriedigen⁹⁰⁾.“

Der Transport der Handelsartikel erfolgt durch lange Tragstangen, von denen ich ein heutiges Exemplar schon oben beschrieben habe, und demnach hat sich heute innerhalb des Ambolandes diese Tragform noch ebenso erhalten wie die besonders betonte Geschmacksrichtung der Ambo. Als ich in Windhoek die Geschenke einkaufte, die ich für das Entgelt für eventuell geleistete Dienste von Amboleuten nötig zu haben glaubte, wurde mir auch schon hierbei angegeben, welche Farben von Stoffen und Glasperlen die Ambofrauen am liebsten haben. In der Tat scheint sich ein mit roten und andersfarbigen Streifen versehenes Tuch, das aber vorwiegend rot erscheint, als um die Hüften gelegte Faltenrock-Tracht der Ambofrauen herausgebildet zu haben. Abgesehen davon habe ich auch noch gelegentlich im Amboland die als Transportkörbe benutzten, aus Palmblättern geflochtenen roheren Körbe gesehen, wie sie schon Andersson beschreibt⁹⁰⁾.

88) Vgl. Galton, Narrative, etc. p. 108.

89) Andersson, Lake Ngami, p. 204.

90) Andersson, p. 194.

Die Abhängigkeit des früheren Außenhandels der Ambostämme von den landschaftlichen Verhältnissen ist mit den vorangehenden Angaben genug gekennzeichnet. Wahrscheinlich wird es auch damit zusammenhängen, daß in dieser früheren Zeit die Vorposten des Ambolandes weit südlicher standen, als heute die Südgrenze des Ambolandes sich befindet. Galton bezeichnet Onutjamatunda (in der Nähe des späteren und heutigen Namutoni) an der Südostecke des Ngamisees als den ersten Viehposten der Ambo, den er auf seiner Reise antraf⁹¹⁾. So dürfte es sich auch erklären, daß sich auf der Karte, die gewiß nach den Angaben Dr. H. Vedders (auf S. 91) der offiziellen Veröffentlichung „South West Africa and the Union of South Africa“ (New York 1946) beigegeben war, das Ambogebiet über die Etoschapfanne in nordwestlicher Richtung hinaus erstreckt⁹²⁾.

Dieses Gebiet würde dann auch noch gerade Otavi einschließen, das dann später eine so hoch entwickelte europäische Bergwerksunternehmung wurde. Drei Tagereisen vor dem Otjikoto-See und eine vor dem nördlichen Otjikango trafen Galton und Andersson auf einen Platz, der von ihnen Ootui genannt und der als ein Sammelplatz derjenigen Ambo-Handelszüge bezeichnet wird, die den östlichen Weg aus dem Hererolande nach dem Amboland benutzten⁹³⁾. Es gab dann noch einen zweiten, der westlich über Outjo um die Etoschapfanne lief. Ein dritter ging entlang dem östlichen Rande des Kaokofeldes. Zum mindesten sind für das Amboland die zwei östlicheren noch heute die Hauptverkehrsstraßen; sie dürften also demnach die von der Landschaft selbst gebotenen günstigen Verkehrslinien schon immer gewesen sein.

Der Rückzug der Ambo aus diesem südlichen Zipfel wird gewiß mit der Ausbreitung der Herero in diesem Gebiet seit der Mitte des vorigen Jahrhunderts zusammenhängen. Die Herero wiederum wurden durch die Ausbreitung der Europäer aus diesem Gebiete verdrängt, während zur Zeit der Einbeziehung dieses Landstückes um die Etoschapfanne in das Interessengebiet der Ambo die Buschmänner sehr wohl mit den Ambo auskamen, denn die Buschmänner standen als Wildbeuter-Jäger mit den Ambo-Landbauern in gutem Einvernehmen, aber nicht mit den viehzüchterischen Herero, wofür Andersson selbst ein kennzeichnendes Beispiel gibt⁹⁴⁾.

c) Versuche der Mandatsverwaltung, die Ausnutzung des Ambolandes zugunsten der Eingeborenen erhöhen zu helfen.

Im Grunde genommen hat es nicht zuviel Zweck, den Lesern vorliegender Abhandlung Bevölkerungsstatistiken über die Jahre hin anzubieten, damit die fast stetige Vermehrung dieser Bevölkerung ersichtlich wird. Die Befriedung eines solchen Landes und seiner ursprünglich auch miteinander in vielen Fehden lebenden Stämme muß normalerweise schon deshalb zu einer Volksvermehrung führen. Das Problem entsteht deshalb notgedrungen, ob das Land diese Vermehrung tragen kann, vor allem, wenn eine Abwanderung von Bevölkerungsteilen durch die internationalen Regelungen verhindert ist. Im übrigen findet der an einer derartigen ausführlichen Statistik Interessierte genügend Unterlagen in den offiziellen Reports, besonders vom Jahre 1929 ab, da nach den oben erwähnten Vereinbarungen zwischen Portugal und der Mandatsmacht von Südwesafrika vom Jahre 1926 die heutigen Grenzen des Ambolandes innerhalb des Mandatsgebietes durch Proklamation 27 vom Jahre 1929 festgelegt wurden, was zum Verständnis der Bedeutung der Bevölkerungsstatistik dieses Gebietes unerlässlich ist. Seine Größe beträgt 4 200 000 Hektar.

⁹¹⁾ Galton, Narrative, etc. p. 123.

⁹²⁾ Vgl. Skizze zur Lage der Ruacana-Fälle.

⁹³⁾ Galton, Narrative, p. 121.

⁹⁴⁾ Andersson, Lake Ngami, p. 210 f. — Andersson berichtet, daß Galton und er auf der Rückreise vom Amboland in der Nähe von Okamabuti von der Ermordung von acht Herero-Frauen durch Buschmänner gehört hätten, was nicht verwunderlich sei, „da die Herero selbst ununterbrochen einen Ausrottungskrieg gegen die Buschmänner führen. Sie jagen sie in der Tat wie wilde Tiere, wo sie auch nur mit ihnen zusammentreffen.“ Nach Galton (p. 142) bildeten die Buschmänner eine „stehende Armee“ (wohl eine Schutzwache für die Häuptlinge) unter den Ambo, während Herero als Viehwächter angestellt waren, noch ganz so wie heute vielfach unter den Europäern innerhalb der Polizeizone (vgl. meine Abhandlung).

Es sollen nur folgende Angaben aufgenommen werden, die den gegenwärtigen Zustand beleuchten:

Gesamtbevölkerung des Ambolandes (geschätzt):

1937	1938	1939	1950	1951
114 711	110 556	108 973	193 242	197 804

Die Verteilung der acht anerkannten Ambostämme auf die obengenannten Gesamtzahlen war die folgende im Jahre

(Ende) 1950:

Ukuanyama 72 071, Ondonga 59 570, Ukuambi 22 071, Ombalantu 11 108, Ongandjera 11 368, Ukualuthi 10 108, Onkolonkathi 2758, Eunda 3178.

(Nach S.W.A. Annual 1951 p. 15)

(Ende) 1951:

Stamm	Männer	Frauen	Kinder		Gesamt
			männl.	weibl.	
Ukuanyama	21 785	25 810	17 074	16 782	81 451
Ondonga	14 859	16 024	11 277	11 208	53 404
Ukuambi	5 988	6 543	4 816	4 901	22 239
Ombalantu	3 410	3 872	2 865	2 811	12 958
Ongandjera	3 222	3 757	2 868	2 956	12 803
Ukualuthi	2 280	2 817	2 060	2 087	9 244
Onkolonkathi	708	815	632	652	2 807
Eunda	907	932	536	523	2 898
Gesamt	53 195	60 561	42 128	41 920	197 804

Buschmänner (schon angepaßt):

Stamm	Männer	Frauen	Kinder	Gesamt
Unter den				
Ukuanyama	101	119	124	344
Ondonga	242	269	362	837
Ukuambi	57	75	129	251
Ombalantu	—	—	—	—
Ongandjera	176	249	239	664
Ukualuthi	35	37	73	145
Onkolonkathi	33	51	78	162
Eunda	16	15	15	46
Gesamt	650	815	984	2 449

(Nach dem mir im Juli 1952 vom Eingeborenenkommissar überreichten Census.)

Die infolge dieser ansteigenden Bevölkerungszunahme immer schwieriger werdende progressive Hilfe der Mandatsmacht, die Bodenverhältnisse dieses Landes zugunsten der Eingeborenen zu verbessern, erstreckt sich begreiflicherweise in erster Linie auf die Beschaffung weiteren nutzbaren Wassers, von dem ja Pflanze, Vieh und Mensch abhängig sind, und das möglichst den oben dargestellten Schwankungen in bezug auf seine Menge entzogen werden muß. Hierzu die technischen Möglichkeiten zu schaffen, war das Ziel der Reise des Direktors der öffentlichen Bauten nach dem Amboland, der ich mich anschließen konnte. Es sollte vor allem, abgesehen von den schon im Betrieb befindlichen Arbeiten, festgestellt werden, ob sich in der Nähe der finnischen Missionsstation Oshigambo ein Flußbett finden lasse, dessen Ausbau zu einem Staudamm möglich wäre, und ferner, ob die Ruacana-Fälle des Kunene, die gerade dort liegen, von dem aus die mathematische Grenze zwischen Amboland und Angola nach Osten gezogen ist, während sie bis dahin vom Westen her in der Mitte des immer wasserführenden Flusses verläuft, Wasser abgeleitet werden kann, das zu einer Bewässerung des sich südlich anschließenden Landes verwendet werden könne.

Das besondere Problem der Wasserbeschaffung im Amboland hat Herr Direktor O. Wipplinger in folgenden Worten zusammengefaßt:

„Über die Aufspeicherung von Flutwasser läßt sich noch sagen, daß mit Erd-dämmen flache Staubecken geschaffen werden können, die sich wegen der geringen Gefälle über große Flächen ausdehnen und große Verdunstungsverluste aufweisen.



Abb. 6. Ausgehobenes Staubecken von Okapia bei Ondangua, August 1950.



Abb. 7. Land unmittelbar unterhalb des Staudammes von Okapia.
(Links abgeerntete Felder, rechts Flußbett.) Juli 1952.

Einen solchen Damm, der zugleich als Straßenüberführung dient, haben wir bei Okapia auf der Straße nach Ondangua—Oshikango gesehen. Dieser Damm ist inzwischen fertiggestellt worden und könnte bei dem Versuch, Reis anzubauen, mitwirken, wenn nötig, in vergrößerter Form. Eine Staumethode, die auch vor den Europäern angewandt wurde, ist das Ausheben von Staubecken in den lehmigen Oshanas. Die Methode hat den Vorteil einer größeren Stautiefe, die gegen Verdunstung schützt. Hierdurch wird es möglich, kleinere Wassermengen auf längere Zeit zu stauen. Einheimische Frucht-bäume haben sich meistens auf den Rändern solcher Becken ausgesät. Einige Exemplare, die auf den aufgeschütteten Rändern beobachtet wurden, hatten einen beträcht-

lichen Umfang. Die Bäume spenden Schatten und Früchte für Mensch und Tier und schützen die Wasserfläche gegen Wind und Sonne. Dieses sehen Sie auf dem Bild des ausgehobenen Wasserbeckens bei Ondangwa, das schon vor der Europäerzeit vorhanden gewesen sein soll, und nachträglich aber vergrößert und vertieft wurde mit sehr gutem Erfolg. Bei zu tiefem Ausheben tritt manchmal das brackige Grundwasser ein und verursacht ein Brackigwerden des gestauten Wassers bei niederem Wasserstand, spät in der Trockenzeit. Andererseits ist gerade bei dem tiefen Speicher bei Ondangwa beobachtet worden, daß Brunnen in der Nähe des Speichers aufgefrischt wurden, d. h., daß das frische Flutwasser, welches in den Speicher fließt, das umliegende brackige Grundwasser mit der Zeit verdrängt, wenn die Brunnen am Rande dauernd beansprucht werden."

Nehmen wir nun noch hinzu, was der Report of the Long Term Agricultural Policy Commission 1949 über das Verhältnis der in Südwestafrika wehenden Winde, der hier herrschenden Temperaturen, des Maßes der Verdunstung des Oberflächenwassers im allgemeinen und der daraus resultierenden Bodenfeuchtigkeit bzw. Austrocknung zur gesamten Landschaft Südwests und des Ambolandes im besonderen sagt (p. 14—18), so erkennen wir mit aller Deutlichkeit, wo die Grenze für anthropologische Forschungen seitens eines Völkerkundlers liegt. Hier muß er sich dankbarst von den entsprechenden Fachmännern dieses Wissensgebietes belehren lassen, aber er wird auch um so sicherer erkennen, daß alle auf diesem Grunde aufgebauten Planungen nur dann den gewünschten Erfolg haben werden, wenn die Menschen, zu deren Nutzen das alles getan wird, auch das nötige Verständnis und die passende wirtschaftliche und übrige Kultur dazu besitzen. Es entstehen dann beim Völkerkundler ähnliche, wenn auch nicht genau dieselben Gedanken, wie er sie hinsichtlich der oben geschilderten Verhältnisse in Verbindung mit der Einführung des Christentums gehabt hat.

10. Die noch offengebliebene völkerkundliche Frage.

Zu den bisher skizzierten anthropogeographischen Fragen und Erkenntnissen kommt nun noch eine im besonderen Sinne des Wortes völkerkundliche Angelegenheit dazu, die sich auf das Eindringen der Herero nach Südwestafrika und auf ihr Abscheiden von den Ambo und den sonstigen sogenannten „Bantu-sprechenden“ Völkern bezieht. Obwohl die Herero wie die Ambo eine „Bantu-sprache“ sprechen, unterscheiden sie sich doch grundlegend in ihrer wirtschaftlichen Kultur, wie sich eben ein ausgesprochenes Viehzüchtervolk von einem ausgesprochenen Hackbauernvolk unterscheiden kann, wobei das Hackbauernvolk nur eine zusätzliche Viehwirtschaft, also eine „gemischte“ Wirtschaft treibt, die im allgemeinen für diese Völker ebenso charakteristisch ist wie die Viehzucht für die nordostafrikanisch(-asiatischen) Viehzüchtervölker, die hinsichtlich ihrer Sprachgruppen-Zugehörigkeit bisher „hamitische“ und jetzt vornehmlich „äthiopische“ Völker genannt werden. Die zum mindesten europäisch unbeeinflusste Wirtschaftsform der Herero gehört zur sogenannten äthiopischen (hamitischen) Gruppe, und deshalb muß angenommen werden, daß die Herero ihre frühere hamitische Sprache infolge ihrer Wanderungen durch ein ausgesprochen matrilineares, Bantu sprechendes Gebiet zugunsten einer Bantusprache aufgegeben haben. Das ist ein sehr oft belegbarer Vorgang, der zugleich die relative Unabhängigkeit der Sprache von den übrigen Kulturerscheinungen deutlich macht, falls sie von einem ursprünglich anderssprechenden Volk angenommen wird. Weiterhin wird damit schon angedeutet, daß bei dem Versuche, aus etwa vorhandenen „Volksnamen“ die Geschichte der Wanderungen von Völkern ableiten zu wollen, äußerst vorsichtig zu Werke gegangen und erst einmal untersucht werden muß, ob diese hier gemeinten Namen, wie etwa Ambo, Herero, Tjimba u. a., wirklich Volksnamen in unserem Sinne sind. Das hängt von der weiteren Frage ab, in welcher Weise sich die verschiedenen Völker hinsichtlich ihrer Kultur überhaupt voneinander in ihrem eigenen Bewußtsein scheiden, was sie also als ihre eigenen und was sie als die fremden Kulturkennzeichen in ihrer eigenen Sprache zum Ausdruck

bringen, und ob damit wirklich der Gesamtcharakter der unterschiedlichen Volkskulturen getroffen wird, wie wir es zunächst nach unserem eigenen Vorbild anzunehmen geneigt sind, oder ob die vermeintlichen „Volksnamen“ ihrer Bedeutung nach nur die Bezeichnungen für soziale Schichten sind, die über die Volksgrenzen, wie wir sie ziehen, hinausreichen.

Die vorliegende anthropogeographische Abhandlung kann nicht der Ort sein, eindringende völkercundliche Untersuchungen über die Frage der Bedeutung und Herleitung des Namens Ambo vorzulegen. Es soll nur eine kurze Übersicht über die bisherigen Versuche gegeben werden, diesen Namen zu erklären. Dabei sind zwei Auffassungen zu erkennen: Die eine ist der Meinung, daß der Wortstamm Ambo selbst keinem Dialekt der Ambovölker angehört, sondern ein Wort der Hererosprache ist; die andere erklärt es als ein Wort der Ambosprache, das aber dem Ondongadialekt angehört und ursprünglich eine Selbstbezeichnung nur dieses Stammes ist, sich aber allmählich auf die anderen Stämme ausgebreitet hat⁹⁵).

Nach Schinz hätte der Wortstamm in den Ambodialekten - j a m b a heißen, und demnach Ovajamba „die Reichen, die Glücklichen“, zum Unterschied zu den Herero (oder Ovatschimba), „den Armen“ wegen ihres Mangels an Landwirtschaft und der daraus sich ergebenden Nahrungsmittel. Doch kann diese Ableitung schon deshalb bezweifelt werden, weil, zum mindesten im Osikuanjama, - j a m b a ein transitives Verbum mit der Bedeutung „beschenken“ ist. Außerdem sollen dann die Herero noch den Wortstamm - j a m b a vermöge ihrer Spracheigentümlichkeiten in - a m b o verändert haben, so daß dann aus Ovajambo „Ovambo“ geworden ist⁹⁶).

Noch viel weniger kann H. Brinckers Ableitung Vertrauen erwecken, die versucht, auf dem Umwege über ein Wort „o m u a m b o“ der Mbundudialekte, das dort den nach Art eines (Malteser-)Kreuzes geformten kupfernen Griff eines Dolchmessers bezeichnet, den Namen Ovambo zu erklären. Die Herero hätten dann diese Gegenstände aus dem Angolalande mitgebracht und den Verfertignern den Namen „Ovambo“ gegeben⁹⁷).

Es bleibt zur Zeit wohl keine andere Annahme als die von H. Tönjes als diskussionsfähig übrig, der erklärt, daß das Wort „Ovambo“ den eigentlichen Bewohnern des danach benannten Landes unbekannt und von ihren südlichen Nachbarn, den Herero, gebildet worden sei⁹⁸). Allerdings kann er auch keine Erklärung des Namens geben. Galton könnte aus dieser Verlegenheit helfen, denn er sagt, die Herero gebrauchten das Wort „Ovampo“ in dem Sinne eines Begriffes, der alle die Getreide bestellenden Stämme des Nordens umfaßt⁹⁹). Vom Namen „Herero“ aber ist er der Meinung, daß er eine Selbstbezeichnung dieses Volkes ist und „fröhliches Volk“ (merry people) bedeute¹⁰⁰). Dann würden sie sich als die „Reichen“ betrachten und die Ambo als die „Armen“ wegen ihres geringen und minderwertigeren Rinderbesitzes, und weil diese Hackbau treiben müssen, um sich am Leben zu erhalten, was für die Herero ein Absinken von ihrer „Kulturhöhe“ bedeutete.

⁹⁵) Vgl. dazu W. C. Palgrave, Report, etc. 1876, p. 49 ff., wo die Ambostämme aufgeführt werden, aber für den üblichen Namen Ondonga die Bezeichnung Ovambo gebraucht wird. Dasselbe finden wir auch auf der beigefügten Karte. Wahrscheinlich bezieht sich die entsprechende Bemerkung von H. Schinz in „Deutsch-Südwestafrika“, Forschungsreisen etc. durch die deutschen Schutzgebiete Groß-Nama- und Hereroland, Oldenburg/Leipzig 1891, S. 271, darauf.

⁹⁶) Diese Ableitung des Namens Ovambo von Schinz selbst, dürfte von sprachwissenschaftlicher Seite beurteilt, ebenso irrig sein wie die anderen, die er verwirft. Das Prinzip, in den Namen Ausdrücke für sozial-kulturelle Unterschiede zu sehen, ist jedoch richtig, aber mit Hilfe eines linguistischen Kunststückes will Schinz das Herero-Wort Ovambo als ein ursprüngliches Wort der Ambo-Sprachen erweisen. O m u j a m b a heißt in der Tat im Osikuanjama „ein reicher, wohlhabender Mensch“. Das Verbum - j a m b a aber bedeutet „schenken“; natürlich erweist sich ein Mensch durch seine Freigebigkeit als reich, wie wir das auch noch im germanischen frühen Mittelalter antreffen. Gegenüber den Herero hielten sich die Ovambo für reicher.

⁹⁷) Globus 66, 1894, S. 207.

⁹⁸) Lehrbuch der Ovambosprache Osikuanjama, S. VI; Ovamboland, S. 1.

⁹⁹) Narrative, etc. p. 141.

¹⁰⁰) Narrative, p. 114.

Die Ambovölker nannten aber die reinen Viehzüchter, wie die Herero, Ovahimba oder Ovasimba, was von ihrem Standpunkt aus eine niedere Kulturstufe bedeutete. Die Herero nahmen dieses Wort in entsprechender dialektischer Umbildung als „Ovatschimba“ auf und bezeichneten damit auch ihre eigenen Volksgenossen, die vom Viehzüchterstandpunkt durch irgendwelche Unglücksfälle auf den Standpunkt von Jägern oder Gartenbauern herabgesunken waren. Dieser Vorgang kann bei der ganzen Erörterung der Frage, welche praktischen und vor allem sozialen Bedeutungen im Sinne der Wertschätzung der Menschen im einzelnen wie nach Gruppen und Völkern die hier erwähnten „Namen“ besitzen, als der immerhin noch sicherste Teil in sprachlicher Erkundung angesehen werden. Dabei gilt es, die größte Vorsicht gegen die „Volksetymologien“ und damit verbundenen Legenden der Eingeborenen selbst zu üben, da sie oft nicht mehr diese Namen selbst zureichend erklären können und dem nachfragenden Europäer gern eine passende Geschichte erzählen, die zu ihren Gunsten ist, vor allem, wenn sie wissen, so etwa hat sich in dieser Beziehung schon einmal ein Europäer, besonders ein Missionar, geäußert. Aus solchen Bezeichnungen aber geschichtliche Vorgänge der betreffenden Volksgruppen ableiten zu wollen, dürfte eine der üblichen linguistischen Überschätzungen sein ¹⁰¹⁾.

Vorläufig wird nichts anderes übrigbleiben, als die Wortformen Ovahimba, Ovatschimba, Ovasimba u. ä. als dialektische Varianten der Ambosprachen für eine und dieselbe Vorstellung anzusehen ¹⁰²⁾, nämlich, daß die so bezeichneten Völker vom Standpunkt der Ambo aus gesehen nur Viehzüchter sind und der gemischten Kultur der Ambo entbehren, weshalb diesem Worte zugleich die Nebenbedeutung „armselig“ anhaftet. Diese Nebenbedeutung wurde dann von den Herero aufgegriffen, um ihre eignen „verarmten“ Volksgenossen so zu

¹⁰¹⁾ Die Wiedergabe einer derartigen volksetymologischen Erklärung finden wir z. B. noch neuerdings in den „Notes on the Kaokoveld (South West Africa) and its People“, Ethnological Publications No. 26, p. 9 ff. by N. J. van Warmelo. Pretoria 1951, wo es heißt „The Ovambo called them (NB. the Kaokoveld-Herero) Ovashimba or Aashimba (Herero: Ovatschimba) because they lived the precarious digging life of the antbear (ondjimba)“. Diese Tradition geht zurück auf H. Brincker (Wörterbuch, S. 156 f.), wo wir lesen: „Omutjimba: o m u i n g a, Name der von Feldkost lebenden Herero, der kein Vieh hat. Verarmt ein Herero, so wird er ein omutjimba.“ Ursprünglich mögen die o v a t j i m b a ein von den Ovaherero unterjochter Stamm anderer Nationen gewesen sein. Bei anderen Völkern werden auch die Herero o v a s h i m b a o v a t j i m b a genannt. Omutjimba entspricht im Otjiherero etwa unserem „armer Schlucker“ — das ist bis auf die Theorie des „unterjochten Stammes“ richtig. Daran anknüpfend finden wir eine von H. Vedder in „The Native Tribes, etc.“ (1928, p. 156) wiedergegebene Auslegung des Wortes Ovatschimbe des „Häuptlings Tjiute“ von Kaoko-Otavi, die folgendermaßen heißt: „The Tjimba of the Kaokoveld call themselves Hereros. The name Tjimba is, however, ironically given to them by the Ovambo and the Herero proper. When I asked the Chief Tjiute of Kaoko-Otavi (NB. 1914) what this name means, he gave the following explanation: „Ondjimba in our language means the tamandua. We have no large herds of cattle to give us subsistence, but we very often have to dig out our food out of the ground, as the tamandua does. Hence the name „tamanduas“ was given to us.“ The tamandua is called „ondjimba“ in the Herero language. The derivation Omutjimba from ondjimba is admissible philologically and this explanation is, therefore, acceptable.“ Vgl. auch H. Vedder: Das alte Südwestafrika, S. 136. — Nach W. Kolbe (English-Herero Dict. Cape Town 1883, p. 23) heißt der Ameisenfresser (antbear) o n d j i m b a oder o n g a k a (vgl. auch Irle: Die Herero, S. 38, und Wörterbuch, S. 17 und S. 110). Nach G. Viehe (Gram. d. Otjiherero, S. 4) gehört das Wort o n d j i m b a zur 2. Wörterklasse nach seiner Einteilung, nach C. Meinhof (Die Sprache der Herero, 1909, S. 8) zur 8. Wörterklasse entsprechend seiner Einteilung, in beiden Fällen hat es der Plural o z o n d j i m b a. Wie man von da aus sprachlich zu O v a t j i m b a kommen kann, ist nicht ersichtlich. Ferner hat das Erdschwein oder der Ameisenfresser *Orycteropus afer* Pall. eine derartig andere Lebensweise, daß sie gar nicht zu der Feldkostausgraberei der verarmten Herero paßt. (Vgl. darüber L. Schultze: Aus Namaland und Kalahari, Jena 1907, S. 594 f., und V. Lebzelter: Eingeborenenkulturen, Leipzig 1934, S. 124). Daraus ist zu entnehmen, daß der oben genannte Tjiute in seiner Verlegenheit, den Namen Ovatschimba erklären zu sollen, einen recht ungeschickten Vergleich gewählt hat. Hätte er zur Erläuterung seiner Gedanken auf Wühlmäuse oder ähnliche Pflanzennahrung suchende Tiere verwiesen, so wäre das von ihm ins Auge gefaßte Moment, wie der verarmte Viehzüchter sich durchs Leben schlagen muß, besser getroffen worden, aber so hat er sich wehrscheinlich durch den lautlichen Klang zwischen den zwei Wörtern Tjimba und ndjimba zu seiner Etymologie verleiten lassen in einer durchaus volkstümlichen Art und Weise. — Zu der Auffassung, daß die hier in Betracht kommenden „Namen“ keine Volksnamen in unserem Sinne sind, sondern soziale Werturteile einschließen auf Grund der abweichenden Kultur der Benannten, kann noch ein weiterer Beleg angeführt werden, der die Bezeichnung der wenigen noch im Amboland wohnenden Buschmänner betrifft. Martin Gusinde bemerkt in seinem Bericht über seine Reise in Südwestafrika 1950/51 zur Erforschung der anthropologischen Verhältnisse der sog. Buschmänner, daß die Ambo diese mit der Bezeichnung „A k a w a m k a r a“ belegen, und daß kein wirklicher Ambomann, der sich seiner Stammeszugehörigkeit bewußt ist, von diesen Menschen eine Frau holen würde. Gusinde hat gehört, daß Aakwamkara „Leute der niederen Schicht“ heiße. (Vgl. Anthropos 47, 1952, S. 401.) Das ist Oshindonga-Dialekt. Im Osikuanjama heißt das Wort: o m u k u a n a l a (Sg.), das zu einer verächtlichen Bezeichnung von Menschen dient. (Vgl. Tönjes, Lehrbuch, S. 222; Wörterbuch, S. 147.)

¹⁰²⁾ Selbst auch ein Ombandja-Mann (Süd-Angola) hielt das für „richtig“.

bezeichnen. Der Eingeborenen-Kommissar des Ambolandes, dem auch die Verwaltung des Kaokoveldes untersteht, ist ebenfalls der Meinung, daß die (so genannten) Ovatschimba, Ovahimba und Ovaherero im kulturellen Sinne eine Einheit darstellen. Das drückt er mit den Worten aus, die beiden zuerst Genannten wären „Abzweigungen“ der Herero (vgl. S. W. A. Annual 1950, p. 103, und 1951, p. 17). In unserer völkerkundlichen Ausdrucksweise besagt das nichts anderes, als daß sich innerhalb dieser (ursprünglichen) viehzüchterischen einheitlichen Gruppe Differenzierungen vollzogen haben, die durch Viehverlust eingetreten sind.

Die Verwandtschaft der „Herero“ als extreme Viehzüchter mit anderen Völkern gleicher wirtschaftlicher Kultur nördlich des Kunene, also im Angola-gebiet, kann besonders auch nach den neueren Forschungen in Angola selbst keinem Zweifel mehr unterliegen¹⁰³⁾ und stimmt mit den Herero-Überlieferungen auch überein.

Die Karte, die H. Tönjes seinem Buche beigegeben hat, und noch die Karte „German South West Africa“ (Pretoria, August 1914) zeigen die (Va-) Himba unmittelbar im Gebiete nördlich des Kunene gegenüber dem Kaokoveld.

Die Entwicklung derartiger volksetymologischer Erklärungsversuche von Namen, z. B. hinsichtlich des Namens Ovatschimba (Tjimba), der den verarmten Herero zukommt, läßt sich verhältnismäßig gut verfolgen. Aus den von mir dazu zusammengestellten Belegen kann ich in der vorliegenden Abhandlung, die sich mit anthropogeographischen Fragen beschäftigt, nur ein Beispiel anführen, das die mehrfachen psychischen Motive in Verbindung mit den anthropogeographischen Umständen hervortreten läßt, die zu derartiger Etymologie geführt haben, wobei sich der Europäer selbst mit in diesen Vorgang eingeschaltet hat. In seinen „Notes on the Kaokoveld (South West Africa) and its People“ (Pretoria 1951, p. 1, § 2) bezieht sich Dr. van Warmelo auf die Anregungen, die er durch ein Gespräch mit Dr. H. Vedder erhalten hat, in dem dieser das Ergebnis eines Besuches des Kaokoveldes vom Jahre darlegte. Es ist offenbar dasjenige gewesen, das in dem Werke „Das alte Südwestafrika“ (Berlin 1934, S. 134 und an anderen Stellen) schon veröffentlicht wurde. Dabei ist aber nicht auf den Originalbericht Dr. Vedders zurückgegriffen worden, den dieser am 1. September 1914 von Gaub aus an den damaligen Bezirkshauptmann von Zastrow nach Grootfontein über seine Kaokoveld-Reise gesandt hatte. In diesem Bericht stehen aber für unsere Frage sehr entscheidende Mitteilungen¹⁰⁴⁾. Es wird darin u. a. folgendes gesagt: „Die Bewohner des Kaokoveldes, die sich insgesamt als Herero bezeichnen, zerfallen unter sich in zwei große Stämme¹⁰⁵⁾. Diejenigen, die Rinder und Großvieh haben, wozu man merkwürdigerweise auch die Schafe zählt, weil man Schafe den Ahnen opfern darf, Ziegen aber nicht, nennen sich Ovahimba, d. h. die Bevorzugten. Die anderen werden Ovatschimba genannt, von t j i m b a r a, verarmen. Obschon es nun im ganzen Gebiet des Kaoko überall in den Bergen „Arme“ gibt, d. h. Leute, die nur Ziegen besitzen oder auch ausschließlich ein Jäger- und Sammlerleben führen, so kann man im allgemeinen doch sagen, daß die Ovattjimba östlich von der Linie Kowares, Ombombo, Otavi, Okarosawe, Ongerese wohnen. Westlich von dieser Linie wohnen vorwiegend Ovahimba, die einiges Großvieh haben und, wo sie es können, die Ovatschimba als Hirten usw. anstellen.“

Es wird weiterhin auch darauf hingewiesen, daß die Tjimba „in gewissem Sinn von dem Ovambostamm der Ovakualuthi abhängig sind“. Die weiteren

¹⁰³⁾ Vgl. W. D. Hambly, *The Ovimbundu*, Chicago 1934, s. v. Herero, und G. M. Childs, *Umbundu Kinship*, London 1949, s. v. Herero.

¹⁰⁴⁾ Neuerdings hat Dr. Vedder auch eine Selbstbiographie („Kurze Geschichten aus einem langen Leben“, Wuppertal-Barmen, 1953) erscheinen lassen, in der verschiedene Erlebnisse dieser Reise geschildert werden.

¹⁰⁵⁾ Um Stämme im völkerkundlichen Sinne handelt es sich hierbei nicht, sondern um Volksschichten der Herero.

Ausführungen ergeben das Bild einer Art Symbiose zwischen zwei in ihrer Kultur abweichenden Volksgruppen, wie sie in der Völkerkunde Afrikas bekannt genug sind. Solche Symbiosen sind das übliche Resultat von vorangegangenen Kämpfen, falls diese nicht zur Vernichtung einer Partei geführt haben. Demnach wird der Schluß berechtigt sein, daß Ambostämme die Kaokoveld-Herero ihres Großviehs beraubt hatten und diese nun unter Kontrolle hielten, so daß sich dann, besonders unter Einwirkung der europäischen Herrschaft, die erwähnte Symbiose entwickelte, und andererseits innerhalb der Kaokoveld-Herero sich eine reiche Schicht weiter im Osten des Landes erhalten konnte, während der westliche Teil dieser Herero, der nach dem Amboland zu wohnte, im Laufe der Zeit zu einer armen Schicht herabsank und vermöge der diesem Volke in vielen Fällen eigenen Lethargie dabei verblieb oder auf Grund der Ambokontrolle verbleiben mußte. Die Herero des Kaokoveldes geben selbst ein Beispiel, das analog der Geschichte der Berg-Dama ist und sich in ihrer Geschichte innerhalb des übrigen Südwestafrika auch wiederholt.

Die psychische Komponente, die bei diesem Differenzierungsvorgang eine Rolle spielt, wird auch von Dr. Vedder sehr deutlich beschrieben. Er erhielt von dem sogenannten Himba-Häuptling von Otavi im Kaokoveld, namens Tjiute, der vom Berichterstatter selbst als ein etwas windiger Geselle geschildert wird, folgende Auskunft: „Wenn ein Tjimba in die Werft eines Himba kommt und sich ans Feuer setzt, so kommt es nicht selten vor, daß das Werftoberhaupt, ohne den Fremdling zu begrüßen, die Nase rümpft, um sich herum schnüffelt und seine Angehörigen fragt: „Ist hier nicht ein Stinktier (o n d e z e) in die Werft gekommen? Es riecht hier nach einem Stinktier!“ Und die Tjimba halten daher so wenig auf sich selbst, daß man häufig hören kann, wie sie ihren an sich schon verächtlichen Namen „o m u t j i m b a “¹⁰⁶⁾ (Pl. „o v a t s c h i m b a “), der wenigstens noch in der Menschenklasse der Hererosprache ist, einfach in die Tierklasse versetzen und von sich als von o n d j i m b a , o z o n d j i m b a reden (Ondjimba heißt aber Erdschwein).

Es ist im Augenblick nicht nötig, auf die weitere Verwendung dieser hier dargelegten Entstehung von bildlichen (verächtlichen oder sich überschätzenden) Ausdrücken eines Volkes in der Literatur einzugehen. Die Literatur über die südwestafrikanischen Völker ist reich an solchen Beispielen, die zugleich zeigen, wie gern der Europäer sie aufgreift, um daraus „Volksnamen“ zu machen und noch dazu geschichtliche Vorgänge aus ihnen abzuleiten. Sie spiegeln allerdings wider, zu welchem Ansehen oder zu welcher Verachtung die betreffenden Völker gelangt sind; man kann auch sagen, sie geben einen Hinweis auf ihre anthropogeographische Situation. Außerdem sehen wir daran, wie sich Sprachen beieinander wohnender Völker bereichern.

Aber ob die Viehzüchtergruppen entlang dem Kunene in seiner Nord-Süd-Richtung oder ü b e r den nach Westen abbiegenden Fluß gezogen sind, wird sich heute schwer feststellen lassen. Beides war möglich, und ein Übergang über den Fluß ist zur geeigneten Jahreszeit immer möglich gewesen. In dieser Beziehung spielt er dieselbe Rolle wie der „Große Fluß“ (Garieb = Großer Fluß) im Süden, der später Oranje genannt wurde.

Daß die Herero aber den Kunene nicht als einen Grenzfluß zwischen kulturverschiedenen Völkern auffassen, sondern als einen Fluß, der, wenigstens in seiner westlichen Richtung, zwischen sehr engen Volksverwandten hindurchfließt, hat auch, neben anderen, Dr. H. Vedder betont, denn er erhielt auch von dem Häuptling Tjiute von Otavi im nördlichen Kaokoveld bei seinem Besuch im Jahre 1914 die Auskunft, daß zwölf nördlich des Kunene wohnende Viehzüchterstämme als dem Hererovolk zugehörig angesehen werden¹⁰⁷⁾.

¹⁰⁶⁾ Dies. Wort wird von den Herero selbst aufgegriffen und ihrer Sprache eingefügt.

¹⁰⁷⁾ Das alte Südwestafrika, S. 134.

Inzwischen sind ja noch viel genauere Kenntnisse der Kulturen der Stämme des südlicheren und mittleren Angola gewonnen worden, die, wie schon öfter bemerkt wurde, auch die direkte Verwandtschaft der sozialen Organisation der Ovimbundu mit der der Herero aufweisen, aber allerdings erst ihre völlige Aufklärung finden können, wenn man das damit vergleicht, was ich über die *orozo*- und *eanda*-Organisation der Herero in dieser Zeitschrift, Bd. 76, 1951, S. 94 ff., und in den „Beiträgen zur Gesellschafts- und Völkerwissenschaft“ (Festschrift zum achtzigsten Geburtstag von Prof. R. Thurnwald, Berlin 1950, S. 261 f.) dargelegt habe. In seinem Beitrag zum „Ethnographic Survey of Africa. Part II: West Central Africa“, London 1952, bemerkt M. McCulloch mit Recht, daß die Ausführungen von Childs über das *oluse*- und *oluna*-Verwandtschaftsprinzip der Ovimbundu auf Grund der gegebenen Darstellung nicht recht verständlich seien (p. 17), genau so, wie sich I. Schapera über das Verhältnis der *orozo*- und *eanda*-Verwandtschaftsprinzipien der Herero ausdrückte, da er auch die Bedeutung des *orozo*-Begriffes noch nicht erkannt hatte, und obwohl McCulloch auf die Analogie der genannten Vorstellungen der (Ovi-) Mbundu mit denen der Herero verweist, ist es ihm auch nicht möglich geworden, die Auflösung zu finden, weil seine Gewährsmänner auch nicht mehr Bescheid wußten.

Auch daraus ergibt sich die Notwendigkeit, die Verhältnisse zwischen den Viehzüchtern des Angolagebietes und denen Südwestafrikas über die politischen Grenzen hinweg im Zusammenhang zu untersuchen. Auf Grund einer derartigen Untersuchung könnte sich eine gewisse Revision des von H. Baumann mit Meisterschaft aufgestellten Systems der Kulturprovinzen und Kulturschichten ergeben, als deren Zusammenspiel die völkerkundliche Geschichte Afrikas in dieser Kulturschichtenlehre erscheint. Auf Grund meiner Beobachtungen und Erwägungen muß auch folgende Möglichkeit, und in verschiedenen Fällen auch schon Tatsächlichkeit, in Rücksicht gezogen werden, daß durch die geschichtlichen Umstände und durch die Natur bewirkte Veränderungen in ein und demselben Lebensraum die Kulturverhältnisse der betreffenden Völker sich verändern, so daß sich soziale Schichten bilden, die mit den von H. Baumann aufgestellten verglichen werden könnten, aber sich in einer anderen Weise als durch Wanderungen und Überschichtungen gebildet haben. Die Herero zeigen uns, daß sie auch innerhalb des von ihnen eingenommenen Landes aus den beiden eben angeführten Gründen „verarmten“. Bei den Ambo hat die aus den gleichen Gründen eintretende Beeinflussung oder Störung ihres üblichen Lebens durch die Naturereignisse wiederum andere Folgen gehabt, die im vorangehenden dargestellt waren. Die Verarmung der Herero führte die betroffenen Teile zu einer Art Wildbeutertum, obwohl in der Viehzüchterskultur hinsichtlich der täglichen Fleischnahrung schon immer eine Neigung zum „Jägertum“ besteht. Die Frage ist, wieweit sie fähig waren, auch auf dem Gebiet der Beschaffung pflanzlicher Nahrungsmittel sich der „Landbau-“ oder Gartenbaukultur, also der üblichen Kulturform der Bantu sprechenden Völker, anzuschließen.

Vorgänge dieser Art zu untersuchen, kann als eine besondere Aufgabe der Anthropogeographie angesehen werden. Sie untersucht die Verbindung zweier in diesem Teil der Erde beträchtlich unregelmäßig „schwingenden Systeme“, das der Natur im Verhältnis zur Kultur, und bemüht sich daher, die in der einen Richtung sich abschwächende, in der anderen Richtung aber sich steigernde Vielfältigkeit der wechselseitig einander beeinflussenden Naturgegebenheiten und menschlichen Reaktionen und planenden Aktionen im gemeinsamen Lebensraume eines Volkes in ihrer geschichtlichen Abfolge zu erkennen.

108) Vgl. meine Untersuchung über *orozo* und *eanda*, in dieser Zeitschrift, 1951, S. 95.

Die Musik des mexikanischen Fliegerspiels

Von
Kurt Reinhard

Mit 7 Abbildungen

Über das Fliegerspiel, das „Juego del volador“, das heute noch in einigen entlegenen Orten im Nordteil des mexikanischen Staates Veracruz geübt wird, liegen nur verhältnismäßig wenige Augenzeugenberichte vor. Nur die jüngeren davon beschreiben auch die zu dem Fliegerspiel gehörige Musik. Viel läßt sich daraus aber nicht entnehmen, so daß es notwendig erscheint, hier einmal gesondert darauf einzugehen (14).

Daß das Fliegerspiel, obwohl es heute an christlichen Festtagen aufgeführt wird, aus vorspanischer Zeit stammt, konnte als erster Walter Krickeberg (1) nachweisen. Aus seiner Deutung zweier Darstellungen in alten Bilderschriften geht hervor, daß das Spiel ursprünglich als Vegetationsritus eng mit dem Kult der großen Göttermutter Tlaçolteotl verbunden war und sich auf den Volksstamm der Totonaken beschränkte. Erst nach Verlust der alten kultischen Bindung hatte es sich, vor allem im 17. und 18. Jahrhundert, über das ganze Hochland verbreitet (2).

Es ist hier nicht der Ort, auf den Sinn und die Gesamtausführung des Juego del volador näher einzugehen. Dazu sei auf die Ausführungen Krickebergs und auf die erwähnten Augenzeugenberichte verwiesen, aus denen hier nur die die Musik betreffenden Stellen zitiert werden sollen (3).

In Coyutla (Distr. Papantla) und in Tepexco (Distr. Zacatlan) (4) „gehörten zur Aufführung des Spiels nicht nur fünf Personen, die den Mast erstiegen, sondern noch fünf bis sieben andere, die ihn währenddessen umtanzten . . . sie machten mit Rasseln, Rohrflöten und kleinen Trommeln Musik.“ Aus Papantla selbst, wo das Spiel im August vor sich geht, heißt es (1): „Der Flötenspieler oben auf dem Mast schlägt während des Herabfliegens dauernd eine kleine, an seinem Arm befestigte Trommel.“ Andernorts wird dieser Vorgang noch eindeutiger beschrieben (5): „Während des Herabfliegens balanciert der fünfte Mann oben auf der Spitze des Mastes, die Flöte blasend oder (?) eine am Arm befestigte Trommel schlagend.“

In Pahuatlán, also im Wohngebiet der Otomi-Indianer, nehmen heute an dem Spiel nicht nur vier, sondern sechs Flieger (Voladores) teil; als Begründung heißt es: „It is more elegant“ (6), bzw. „ . . . um einen schöneren Anblick zu gewähren“ (7). Auch die Rollenverteilung ist hier eine andere. Helga Larsen beschreibt die Handlung, nachdem die sechs Teilnehmer die Spitze des Mastes erklommen haben, folgendermaßen: „Then one stepped up on the platform and commenced to dance. Five of the flyers carried rattles and the sixth a small drum and a flute that he played at the same time. The frail music floated down to us and the tiny figure whirled and leaped in time with its rhythm. . . . the dance went on to the four cardinal points. Each volador danced for about ten minutes, except the one with the drum and flute. The monotonous tun changed slightly for each new dancer, and Malinche (8), who was the last of all, had four different tunes. She seemed to be the most important person in the ceremony, and her dance was more intricate.“ Und während des Herabfliegens: „The music had changed to a livelier rhythm, accentuated by the drum and gourd rattles.“

Übereinstimmend berichtet auch Hans Helfritz (7) über das Fliegerspiel, das er kurze Zeit nach Frau Larsen am gleichen Orte, wo es zu Ostern und zum Corpus-Christi-Fest aufgeführt wird, erlebt hatte. Er gibt dazu noch weitere Einzelheiten: „Einer der Tänzer hatte um den linken Arm eine kleine Holztrommel gehängt, in der Hand desselben Armes hielt er eine dreigelochte

Längsflöte. Die anderen fünf Tänzer hielten ‚Sonajas‘, Rasseln, ähnlich den Maracas, die in kubanischen Rumbaorchestern verwendet werden.“

Diese Beschreibung paßt völlig zu dem bei H. Larsen veröffentlichten Bild mit der Unterschrift: „Crested flyers parade to the tune of their one-man fife-and-drum corps“. Bemerkenswert erscheint darin für die vorliegende Betrachtung weniger die Tatsache, daß auch vor dem Spiel eine feierliche Parade mit Musikbegleitung üblich zu sein scheint, als vielmehr die Sitte der „Ein-Mann-Kapelle“. Vor allem taucht danach die kritische Frage auf, ob man bereits in vorspanischer Zeit die gleichen oder wenigstens ähnliche Instrumente verwendet und ob man sie gerade in dieser Form verwendet hat. Die alten literarischen Quellen schweigen hierüber völlig, selbst wenn man der Frage im gesamten mittelamerikanischen Bereich nachzugehen sucht. Auf den beiden von W. Krickeberg herangezogenen Bilddarstellungen des Fliegerspiels sind Musikinstrumente überhaupt nicht sichtbar, es sei denn, man deute den „aufgepflanzten, standartenartigen, mit Daunenfederbällen besetzten Stab“ (1) als Bündelstampfrassel, der man heute noch als Priester- und Häuptlingsinstrument bei den Indianern begegnet, oder als „Nebelklapperstab“ (ayauh-chicauaztli), der für das vorspanische Mittelamerika andernorts (9, 10) belegt ist. Keinesfalls aber sind auf den Bildern Flöten oder Trommeln vorhanden.

Es bleibt also zu untersuchen, ob die Instrumente außerhalb des Fliegerspiels in präcortesianischer Zeit vorhanden waren oder nicht. So offenkundig gerade Flöten und Trommeln den Charakter des mittel- und südamerikanischen Instrumentariums bestimmen, so wenig begegnen in den bildlichen Quellen und unter den archäologischen Funden die gesuchten Typen. Längsflöten sind zwar mit allen möglichen Grifflochzahlen vorhanden, doch läßt sich für die Exemplare mit vier oder weniger Löchern nicht nachweisen, daß sie einhändig bedient wurden, geschweige denn, daß man sie so verwandte, um mit der anderen freien Hand ein zweites Musikinstrument bedienen zu können. Die kleine Zweifell-Trommel (tambor), in flacher und höherer Form mit Zickzackspannung, ist zwar heute auch in Mexiko heimisch, in alter Zeit scheint sie aber nicht bekannt gewesen zu sein.

Die gleichzeitige Handhabung zweier anderer Instrumente war dagegen nicht ungebräuchlich. Dabei handelte es sich aber wohl stets nur um Geräuschinstrumente. Folgende Kombinationen sind nachweisbar (9): Kürbissrassel (ayacachtli) und mit Hirschgeweih geschlagener Schildkrötenpanzer (ayotl), Kürbissrassel und Einfell-Trommel (hue-huetl), „Nebelklapperstab“ und Schellenrassel.

Wenn Trommel und Flöte in so starkem Maße in vorspanischer Zeit vertreten sind, nirgends aber gleichzeitig durch einen Spieler gebraucht werden, liegt der Schluß auf eine fremde Beeinflussung nahe. Die Hypothese erscheint deshalb um so berechtigter, weil diese Praxis um die Zeit der Entdeckung in Südfrankreich und Spanien weit verbreitet war. Zur Orientierung über die Entwicklung dieses Brauchs aus der „Ein-Mann-Bedienung“ von Gabelbecken und Horn (9. Jhdt.), über die Zusammenstellung von Panpfeife und Gabelbecken (11. Jhdt.) oder die von Horn und Trommel (12. Jhdt.) bis zum provenzalischen Galoubet (Dreilochflöte) sei auf die Darstellung von Sachs (11) verwiesen. Das Galoubet wurde mit der linken Hand gespielt, während die Rechte eine kleine, fest auf den linken Arm geschnallte Trommel schlug. Diese für die mittelalterliche Spielmannspraxis typische, vielleicht sogar aus der Spätantike übernommene Musizierform lebte, obwohl sie in germanischen Ländern nie recht heimisch war, in England bis ins 18. Jahrhundert, während sie im Grenzland zwischen Frankreich und Spanien noch heute gebräuchlich ist.

Unter der Voraussetzung, daß die hier ausgesprochene Hypothese sich noch einmal beweisen läßt, wäre also der Musikant des mexikanischen Flieger-

spiels als direkter Erbe des mittelalterlichen Jongleurs anzusehen. Seine Spielmanier dürfte sich in dem entlegenen Gebiet auch viel reiner erhalten haben als in Europa selber. Daß der Otomi auf dem Larsenschen Bild die Trommel nur lose an die linke Hand gehängt hat, widerspricht dem nicht, zumal auch diese Form in Frankreich belegt ist. Da die Trommel sich in dieser Lage beim Herunterfliegen nicht schlagen läßt, klemmt sie der Spieler dabei zwischen Unterarm und Schulter oder Hals bzw. Kinn. Im übrigen ist die Befestigung eines Schlaginstrumentes, und zwar des Gongs *tetzilácatl* am linken Arm, in Alt-Mexiko ohnehin nicht unbekannt. Die Übertragung dieser Technik auf die Trommel und die gleichzeitige Übernahme der Flöte durch die gleiche Person bedeutete also keine wesentliche Umstellung in einer Kultur, in der einerseits schon zwei verschiedene Geräuschinstrumente von einem Spieler gehandhabt wurden, und in der andererseits von Trommeln begleitetes Flötenspiel durchaus üblich war.

Die Schallaufnahmen, die für die vorliegende Untersuchung zur Verfügung standen (12), wurden bei den Otomi der Sierra Norte de Puebla in Huehuetlilla im mexikanischen Staate Puebla gemacht. Als Ausführender auf der Trommel, auf deren kleine Ausmaße das Diminutiv *Tamborcito* hinweist, und der Flöte ist Sr. Modesto Soto genannt. Zahl und Reihenfolge der Stücke entsprechen völlig den oben zitierten Angaben H. Larsens: Zuerst je zwei Melodien für die Tänze des ersten bis vierten Fliegers, dann vier „*Sones Malinche*“, denen schließlich der „*Son de la Procesión (Vuelo)*“, also die Musik während des Flugs, folgt. Es fehlt lediglich die Musik zur Aufzugsparade der Flieger. Auf den Gebrauch der Rasseln wurde wahrscheinlich nur darum verzichtet, weil die Aufnahmen aus begreiflichen Gründen nicht unmittelbar bei dem Spiel gemacht werden konnten, und weil ohnedies die trommelbegleiteten Flötensstücke allein den eigentlichen musikalischen Vorgang repräsentieren. Der Tanz nicht „fliegender“ Teilnehmer des Spiels, von dem A. Breton (s. o.) berichtet, ist bei den Otomi nicht üblich und darum in der Plattenreihe nicht vorhanden.

Der Ton der Flöte ist im allgemeinen klar, die Stimmung rein. Eine -- allerdings wie immer unzulängliche -- Messung mit dem Monochord ergab für die Haupttöne g'' und d''' eine Intervallgröße von durchschnittlich etwa 700 Cents, also eine fast reine Quinte. Der Umfang einer None ($d'' - e'''$) ist nicht ungewöhnlich für eine Einhandflöte. Michael Prätorius gibt in seinem *Syntagma musicum* für den kleinsten der zu Anfang des 17. Jahrhunderts gebräuchlichen Schwegel (= deutsche Bezeichnung der dreilöchrigen Einhandflöte) als Umfang $d'' - d'''$ an, d. h. also einen Umfang von zwei Oktaven. Interessanterweise entspricht die Lage dieses Diskantschwegels völlig der Stimmung der Flöte auf den hier zu besprechenden Schallplatten. Allerdings benutzt der Indio die obere Lage nicht, da sie nur schwer spielbar ist und auch in der europäischen Vergangenheit nur ausgesprochenen Virtuosen erreichbar war. Wie viel mehr wohl noch einem Musikanten, der daneben noch eine Trommel bedienen, sich auf einem hohen Mast bewegen und dann noch im Fluge mit dem Kopf nach unten spielen muß. Daß man auf einer Dreilochflöte überhaupt schon einen Oktavumfang wiedergeben kann, beruht auf der besonderen Mensur der Flöte. Das Rohr des Schwegels ist so eng, daß der theoretische Grundton nicht anspricht, sondern erst der zweite Teilton. Der nächste Überblaston ist dadurch nur eine Quinte entfernt, so daß drei Löcher genügen, dieses Intervall zu überbrücken und damit eine lückenlose Skala darzustellen.

Wie aus der bei H. Larsen wiedergegebenen Photographie ersichtlich ist, ist auch die Otomiflöte sehr eng mensuriert. Dieses Hinweises auf die Ähnlichkeit mit dem Galoubet bedarf es eigentlich gar nicht, denn allein der Umfang der Melodien zwingt schon zu dem gleichen Schluß. Daß die Flöte der Otomi tatsächlich drei Löcher hat, erwähnt Helfritz (7) (s. o.); auf dem Bild läßt

sich das nicht so eindeutig feststellen. Bemerkenswert ist aber die dort ersichtliche Verwendung des vierten und fünften Fingers (Ringfinger und kleiner Finger) zum Abdecken der unteren Rohröffnung, was auch bei uns durchaus üblich war. Damit läßt sich die Spielbarkeit weiter verbessern. Trotzdem gelangen dem Spieler auf den Platten nicht alle Töne in gleicher Weise. Die Töne unter dem g'' sind meist schwächer, manchmal haben sie zusätzlich eine hauchige, flageolettähnliche Färbung. Ofters wird d' ganz ausgelassen, was sich aus den entsprechenden Stellen anderer Strophen folgern läßt. Auch a'' kommt gelegentlich leiser. Einzelne Tonfolgen scheinen grifftechnisch besonders schwierig zu sein, weil sich dort jeweils, wenn auch nur sehr kleine rhythmische Verschiebungen (Verzögerungen und Vorausnahmen) ergeben; z. B. in der Verbindung cis''' — h''. Überhaupt sind die Zählzeiten der Flötenmelodie nie völlig gleich lang, was andererseits bei der Kopplung der Leittöne an g'' und d''' oft ganz verschiedene Deutungen, beispielsweise Vorschlag, freier Vorhalt oder gar Synkope, zuläßt. Die wichtigsten Töne g'' und d''' gelangen dem Spieler immer ganz sauber, sie haben ja auch den gleichen Griff. Auch der Spitzenton e''' ist stets klar.

Die Trommel hat einen hellen und präzisen Ton. Akzente lassen sich auf ihr deutlich anbringen. Darum sind die nach drei oder vier Achteln gegliederten rhythmischen Gruppen gut voneinander zu unterscheiden.

Genau so, wie es H. Larsen angibt, scheinen die insgesamt 13 Melodien mehr oder weniger abweichende Varianten des gleichen Themas zu sein. Bei näherer Betrachtung haben aber doch alle Melodien einen ausgeprägten eigenen Charakter. Sie nur als Varianten anzusehen, wird man verleitet durch die stets fast gleichen Vor- und Nachspiele, durch die Gleichheit der Tonart, des Umfangs, der bevorzugten Gerüsttöne, durch die Ähnlichkeit einzelner Motive usw.

Beschäftigen wir uns zunächst einmal mit der ersten Melodie des ersten Volador (vgl. die Notenbeispiele). Zur Einleitung gibt die Trommel völlig gleichmäßige Schläge, die sich — wenn überhaupt — unter Einfluß der Melodie zu Gruppen von je vier Achteln zu gliedern scheinen. Die winzigen zeitlichen Differenzen zwischen Flöte und Trommel sind hier stärker bemerkbar. Nach Ausklingen des Schlußtones der Einleitung werden sofort ganz deutlich akzentuierte Dreiergruppen geschlagen. Die Varianten zwischen den vier Strophen sind relativ geringfügig. Abgesehen von den verschieden, als Vorschlagsfiguren, Vorhalte usw. deutbaren Tonverbindungen fis-g und cis-d unterscheiden sich die Strophen in den Längen der Haltetöne d und g, durch die Vertauschung der Töne e und h vor dem zweiten d in den Takten 1 und 5 aller Strophen und in dem Wegfall des tiefen d in der Skala d-e-fis-g (Takte 9 der Strophen 3 und 4). In Strophe 1 wird in Takt 6 statt des a unvollkommen die Folge d-e-fis-g aus Takt 9 angedeutet. Die dritte Strophe bringt in Takt 7 mit dem h (statt e) noch eine weitere Abweichung.

Melodisch werden in der Einleitung zunächst die Hauptgerüsttöne g und d umschrieben. Die erste Rückkehr zum g vollzieht sich stufenweise im Sinne der Phrase aus den Takten 1 bzw. 4 der Strophen. Danach wird das g von unten durch die unvollkommene Phrase aus Takt 9 der Strophen erreicht. Als Spitzenton fungiert jetzt nur noch h, genau wie in den zweiten Hälften (Takte 7 bis 11) der Strophen, der Abfall vollzieht sich dann wieder stufenweise.

Die Koda entspricht bis auf die fehlenden Haltetöne g und d des Anfangs ungefähr dem Verlauf der Einleitung. Auch rhythmisch kehrt das Nachspiel sehr schnell wieder zu einer Vierergruppierung der Achtel der Trommel zurück.

Die Einleitung, aber auch die Koda, muten wie eine zusammengedrückte Vor- bzw. Nachzeichnung der Strophenstruktur an: g-d (-cis-h-a)-g (1. Teil, Takte 1 bis 3 und 4 bis 6) und (e-fis-) g-h-g-h (-a) -g (2. Teil, Takte 7 bis 11).

Eine taktliche Gliederung dieses, wie überhaupt aller Stücke, ist nicht klar ersichtlich. Punktierter Taktstriche wurden nur jeweils vor die melodischen Schwerpunkte gesetzt. Die Zahl der zwischen solchen Taktstrichen liegenden rhythmischen Gruppen von je drei bzw. vier Achteln ist sehr unterschiedlich, sie vermag keinen Aufschluß zur Formanalyse zu geben.

Zur genaueren Übersicht über die Strophenstruktur folgt der vollständigen Aufzeichnung des Stückes eine Art „Strophenskelett“, das zugleich die tonlichen (nicht zeitlichen) Unterschiede enthält, auf eine Notierung der Trommelschläge aber verzichtet.

Durch dieses Skelett wird besonders deutlich, daß die Strophe in zwei Teile zerfällt. Der erste Teil (Takte 1 bis 6), der sich melodisch im wesentlichen zwischen g und e bzw. fis und d bewegt, besteht aus zwei völlig gleichen Hälften, die ihrerseits in ein längeres („a“) und ein kürzeres Motiv („b“) zerfallen. Der zweite Teil (Takte 7 bis 11) bewegt sich ebenfalls in einem Hexachordraum (d-h) und ist dreiteilig „c“-„d“-„c“, wobei „d“ die Schlußphrase von „b“ aufgreift. Die Motivreihe heißt also: a — b — a — b — c — d (≈b) — c. Die auffallende Ähnlichkeit mit unserer Barform ist gar nicht zu übersehen.

1. Stollen: Motive a — b
2. Stollen: „ a — b
- Abgesang: „ c — d — c

In beiden Teilen bleibt trotz der verschieden gelagerten Hexachorde g Grundton. Die siebenstufige Skala hat einen eindeutig kirchentonartigen Charakter; es ist Hypolydisch auf d mit oben angesetztem e.

Die Verwendung einer diatonischen Leiter ist in indianischen Kulturen nichts Fremdes. Der Umfang einer None ist im Gegenteil verhältnismäßig klein; größere Weiten begegnen allerdings zumeist in der Vokalmusik. Im vorliegenden Falle zwingen offensichtlich auch die instrumentalen Begrenzungen zu einer Beschränkung. Indianisch an der Melodiebildung sind die langausgehaltenen Haupttöne. Im Gesang werden sie fast stets durch Pulsation zeitlich gegliedert, bei der Musik zum Fliegerspiel wird dieser Besonderheit durch den Trommerrhythmus Rechnung getragen. Die meist abfallende Tendenz indianischer Melodik findet sich zumindest im ersten Teil unseres Tanzes verwirklicht. Im Anspruch wird die Quinte d erreicht, von der aus zweimal auf den Grundton g herabgeschritten wird. Im zweiten Teil macht sich dagegen in dem stufenweisen Fortschreiten vom d zum a hinauf auch eine gegenläufige Bewegung bemerkbar.

Dreiklangmelodik, einzelnen Indianerkulturen ebenfalls nicht fremd, steht hier zwar nicht im Vordergrund, doch finden sich Anklänge daran in den Takten 1 (d-h-g) und 10 (g-h-e). In späteren Stücken werden wir allerdings typischen Dreiklangsbildungen begegnen. Echt amerikanisch sind vor allem auch die ständige Einschaltung vorschlagähnlicher Gebilde und die fallende Quarte in den Takten 2 und 5 (d-a) sowie in den Takten 7 und 10 (a-e).

Die beliebte Schlagfolge von gleichen Zeitwerten zu gesungenen oder geblasenen Melodien, die hier ins rein Motorische gesteigert ist, ist ebenso typisch wie die Auflockerung des rhythmischen Gefüges am Schluß eines Stückes. Eine indianische, speziell aztekische Eigenart scheint auch die „Wiederholung sowohl ganzer Phrasen als auch ganzer Glieder“ und die „unveränderte, refrainartige Wiederholung der letzten Strophe“ (gemeint ist, der letzten Verszeile) gewesen zu sein (13).

Bedenkt man zu all diesen stilistischen Übereinstimmungen ferner, daß gerade in Mexiko sehr häufig Rohrflöten, Trommeln und Rasseln durch Priester und zu kultischen Anlässen verwendet wurden, so könnte man vorbehaltlos geneigt sein, die heute noch lebende Musik des Fliegertanzes als autochthon zu betrachten.

Tanz des ersten Volador, Melodie 1

Einleitung (♩♩♩ = 84)

Flöte 8va
Trommel

♩♩♩ = 112

1. Strophe

sehr leise, flageolettartig

2. Strophe

leise

3. Strophe

leise

2

1. Strophe

Coda

Melodieskelett zum Tanz des ersten Volador, Melodie 1

Einleitung

Coda

Strophen: 2 Stollen

Abgesang 7)

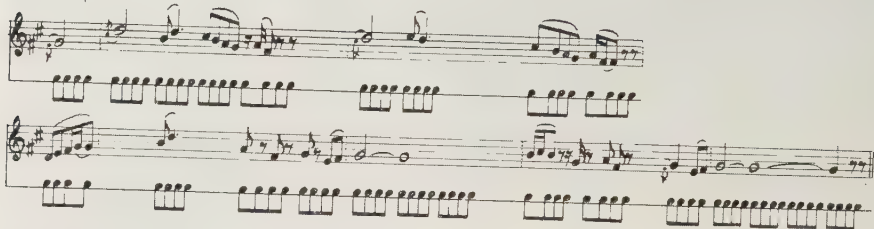
Tanz des ersten Volador, Melodie 2

Flöte Einleitung (♩♩♩ = 92)

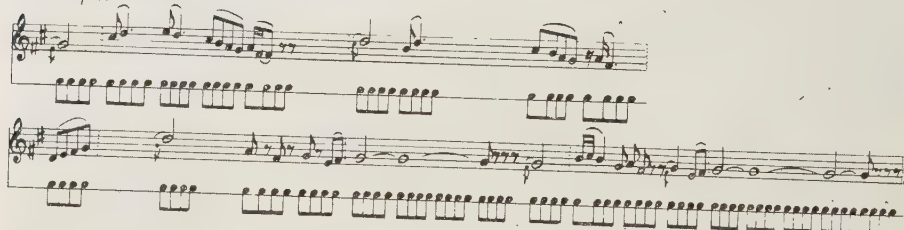
Sva...



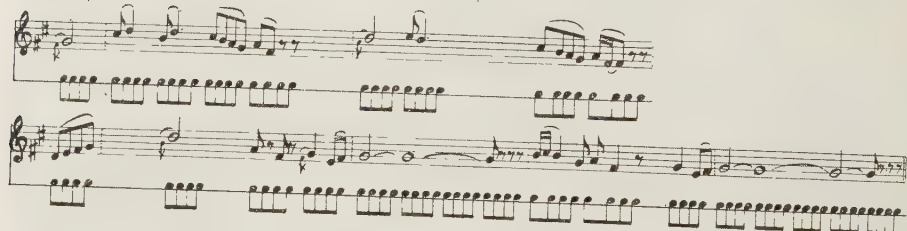
1. Strophe



2. Strophe



3. Strophe



4. Strophe

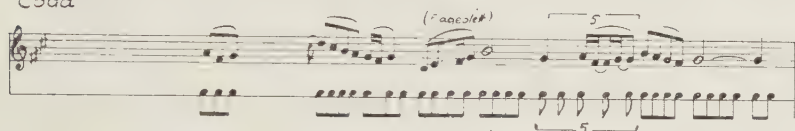


4

5. Strophe



Coda



Melodieskelett zum Tanz des ersten Volador, Melodie 2

Einleitung



Coda



Strophen: 2 Stellen



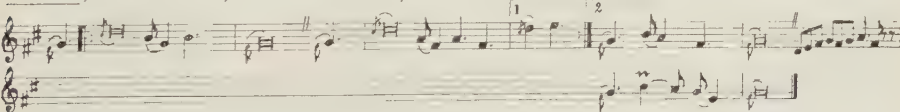
Abgesang



Strophenskelette (ohne Vor- u. Nachspiele, die fast überall denen der ersten beiden Melodien ähnlich sind)

(H = Halbeton unterschiedlicher Länge)

2. Volador, Melodie 1. Rhythmus ♩ = 116. 4 Strophen



Melodie 2 Rhythmus ♩ = 92. 4 Strophen

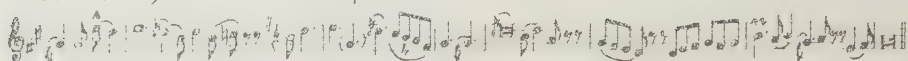


Die 4. Strophe wiederholt den zweiten Teil nicht. Auch die Coda fehlt, da die Platte hier endet.

3. Volador, Melodie 1. Rhythmus ♩ = 112. 5 Strophen



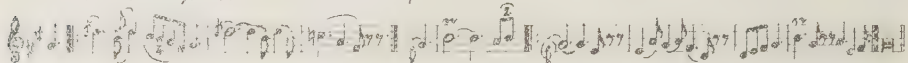
Melodie 2. Rhythmus ♩ = 112. 6 Strophen



4. Volador, Melodie 1. Rhythmus ♩ = 116. 5 Strophen



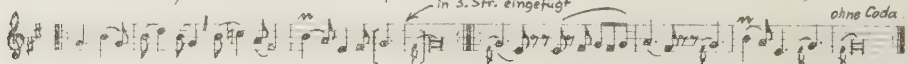
Melodie 2. Rhythmus = ♩ = 116. 4 Strophen



Malinche, Melodie 1. Rhythmus ♩ = 120. 4 Strophen. Als Einleitung nur ein langes „g“ (♩)



Melodie 2. Rhythmus ♩ = 120. 3 Strophen in 3. Str. eingefügt



Melodie 3. Rhythmus ♩ = 124. 5 Strophen



Melodie 4. Rhythmus ♩ = 124. 5 Strophen



2.-5. Strophe



|| Die 5. Strophe endet
hier, dann das
übliche Nachspiel



Musik der „Procesión“ (Flug)

Flöte

Einleitung

Trommel

Bvg

1. Strophe

2. Strophe

3. Strophe

leise

leise

The musical score is written for three instruments: Flöte (Flute), Trommel (Drum), and Bvg (Bongos). The key signature is one sharp (F#) and the time signature is 7/8. The score is divided into three strophes and includes an introduction. The Flöte part is written in treble clef, and the Trommel and Bvg parts are written in bass clef. The score includes various musical notations such as notes, rests, and dynamic markings like 'leise'.

8va.....>
 4. Strophe

Coda

Melodieskelett zur Musik der „Procesión“ (Flug)

Einleitung

Coda

Strophen: 2 Stollen

Abgesang

Auf der anderen Seite sind aber auch einige Symptome zu konstatieren, die eine europäische Beeinflussung zumindest vermuten lassen. Hierzu gehören z. B. die Leittöne *fis* und *cis*, die fast stets als Vorschläge zu den Haupttönen *g* und *d* auftreten. Weiter erweckt die Wendung am Ende der Takte 3, 6 und 9 allzusehr den Eindruck, als sei hier die Dominante als bewußtes Spannungsmoment vor dem Wiedereintritt der *g*-Tonalität angestrebt. Die freie Vertauschung einzelner Motive führt in indianischer Musik zwar gelegentlich zu Formen, die unserer dreiteiligen Form, dem Rondo oder auch dem Bar ähneln, hier ist die konstruktive Formbehandlung aber so offenkundig, daß man unbedingt Fremdeinflüsse annehmen muß. Das gleiche gilt für die mehrfache strophige Wiederholung der gleichen ausgedehnten Melodie.

Die zweite Melodie des ersten Fliegers, die in den Beispielen wörtlich und als „Skelett“ wiedergegeben ist, aber nicht so eingehend analysiert werden soll, stellt eine Variante der ersten Melodie dar. Vor- und Nachspiel sind kaum verändert, auch hier ist die Koda eine am Kopf verkürzte Wiederholung des Anfangs. Die Stollen der Strophen sind gegenüber denen des ersten Tanzes wesentlich verkleinert. Der erste Takt und die charakteristische Wendung des dritten Taktes sind zu einer Phrase zusammengezogen. Der Abgang unterlag noch stärkeren Deformierungen, hat aber doch wesentliche Motive immer noch beibehalten; so den auftaktigen Gang *d-g* aus Takt 9, die Betonung des *h* und die zweimalige Berührung der (jetzt durch *fis* überbrückten) Unterterz *e* vor dem Grundton.

Die Verkleinerung erlaubt es, die Strophen fünfmal hintereinander zu bringen. Trotzdem erreicht das ganze Stück dadurch doch nicht die Länge des ersten. Die kleineren Varianten kommen größtenteils durch die andere Rhythmisierung zustande. So wird beispielsweise aus dem betonten *g* (drei Achtel-Länge) im ersten Takt der ersten Melodie eine unbetonte Nebennote an der gleichen Stelle der zweiten Melodie (Takt 1).

Die andersartige Rhythmisierung ist überhaupt der charakteristischste Unterschied zwischen den beiden Melodien. Auch in dem zweiten Tanz sind die Trommelakzente der Einleitung kaum ausgeprägt, anfangs stehen neben Gruppen zu vier Achteln wieder solche mit drei Achteln. Die rhythmische Störung während des ersten absteigenden Melodieganges begegnete ähnlich schon in der ersten Melodie. Im wesentlichen stimmen die Vorspiele beider Tänze aber auch rhythmisch überein. Während der erste Tanz in den Strophen dann ganz klar auf Drei-Achtel-Gruppen aufgebaut ist, werden in den Strophen des zweiten Tanzes die Gruppen zu je vier Achteln beibehalten und durch klare Akzente markiert.

Während der Wechsel von einem Vierer- zu einem Dreier-Rhythmus und zurück zwischen Vorspiel, Strophen und Nachspiel des ersten Stückes sich als eine in vielen Kulturen heimische Ureigenart deuten läßt, kann eine so bewußte rhythmische Kontrastierung zweier in sich geschlossener Tänze, die zudem das gleiche thematische Material verwenden, nur nach europäischem Vorbild vorgenommen worden sein.

Die Merkmale der ersten beiden Melodien, die die gleiche Abhängigkeit erkennen lassen, kehren zum Teil auch in den übrigen Melodien wieder, es soll jedoch nicht verschwiegen werden, daß einige der dortigen Erscheinungen die Hypothese auch ein wenig entkräften. So zeigt sich der rhythmische Kontrast nur noch zwischen den beiden Melodien des zweiten Volador. Alle anderen Stücke behalten den Dreierhythmus bei. Sie sind aber wenigstens in ihren Vor- und Nachspielen, sofern diese nicht rhythmisch unbestimmt bleiben, gegensätzlich nach Vierergruppen gegliedert.

Mit Ausnahme der zweiten Melodie des zweiten Volador, die in sich ohnehin nicht geschlossen ist, und der ersten Melodie des vierten Volador sind

alle Stücke als Barformen anzusprechen. Selbst da, wo die Analyse eine solche Deutung nicht als die einzig mögliche erscheinen läßt, macht doch der Gehöreindruck die zweiten Strophenhälften als typische Abgesänge offenbar.

Die Kirchentonart wird in sechs Melodien (3, 2; 4, 1 und 2; Malinche Nr. 1, 2 und 4), also bei der halben Anzahl Stücke, verlassen. Vielfach bleibt hier das *cis* als Durchgangston zwar noch erhalten, an betonter Stelle steht statt dessen aber ein klares *c*. Dadurch entsteht Hypojonisch auf *d*, also eine G-dur-Skala im Ausschnitt *d''—d'''* (*e'''*). Die Tendenz spielmännischer Melodien zum Dur ist bekannt, doch soll dies hier nicht als weiterer Beweis für die vermutete Abhängigkeit angeführt werden, wohl aber für einen Zusammenhang mit europäischer Musik im allgemeinen. Diese Annahme verdichtet sich noch, wenn man beobachtet, wie sehr durch die Einführung des *c* im Zusammenhang mit der kleinen Dreiklangfolge *c-a-fis* der dominantisch-tonale Charakter der betreffenden Phrasen noch verstärkt wird. Auch eine melodische Folge des großen Dreiklangs auf der Tonika (*g-h-d*) ist im Gegensatz zu den beiden Tänzen des ersten Volador in einigen anderen Melodien noch viel klarer ausgeprägt (2, 1 und 2; 3, 1; 4, 1; Malinche Nr. 2 und 4). Der Tonika-Dominante-Dualismus wird ohne den modulatorischen Vorgang, z. B. auch in den Stollen der beiden Melodien des zweiten Fliegers, unterstrichen.

Eine detailliertere Analyse erscheint nicht notwendig. Nur noch ein paar Hinweise: Gemeinsam ist allen Tänzen die Abwärtstendenz. In den ersten Hälften dominieren die Töne *d'''* und *g''*, in den zweiten Hälften werden häufig das *h''* bevorzugt und das *e''* vor dem Schlußton. Die Hexachorde sind also überall so verschoben wie in dem ersten Stück. Das Spitzen-*e'''* gewinnt in den ersten Melodien des zweiten und dritten Fliegers an Bedeutung, zum wichtigen Strukturton wird es gar im zweiten Tanz des 3. und im ersten Tanz des 4. Volador sowie in der „Procesión“.

Daß einige Melodien sich mehr ähneln als andere, bedarf ebensowenig eines weiteren Hinweises wie die charakteristische Tatsache, daß einzelne Motive immer wiederkehren, melodisch oder rhythmisch abgewandelt, und in anderen Zusammenhang gestellt werden. Einige Phrasen entwickeln sich erst allmählich; so erscheint beispielsweise die Schlußphrase der vierten Malinche-Melodie, die auch bereits in der zweiten Melodie des dritten Tänzers auftaucht, wie eine Vervollständigung des oftmals auch im Vor- und Nachspiel eingeflochtenen Motivs *d-e-fis-g*. Die zweite Melodie des 4. Volador und der erste Tanz der Malinche sind völlig identisch.

Als wichtigste Gemeinsamkeit aller Stücke sei auf die fast überall wiederkehrenden und nur wenig voneinander abweichenden Vor- und Nachspiele hingewiesen. Bei dem zweiten Malinche-Lied fehlt die Koda, beim zweiten Tanz des 2. Volador fällt nicht nur diese, sondern auch die Wiederholung des zweiten Teiles der letzten Strophe fort, in beiden Fällen wohl allein aus dem Grunde, weil die Platte bereits voll geschnitten war. Ähnlich mag der Plattenschnitt bei den Stücken zu spät begonnen worden sein, die statt der Einleitung nur deren Schlußton *g* bringen (Malinche Nr. 1 und „Vuelo“). Eine offensichtliche Deformierung liegt dagegen in der 5. Strophe des 4. Malinche-Tanzes vor, bei der statt in die Wiederholungsphrase des Abgesangs sofort in die Koda übergegangen wird.

Im übrigen fragt es sich, ob nicht überhaupt die Stücke aus technischen Gründen absichtlich verkürzt wurden, da keiner der Doppeltänze die von H. Larsen angegebene Länge von zehn Minuten erreicht. Die beiden Melodien jedes Fliegers dauern zusammen jeweils nur wenig mehr als vier Minuten. Lediglich die vier Tänze der Malinche nehmen insgesamt rund zehn Minuten ein.

Eine Steigerung des Tempos im letzten Stück, von der H. Larsen berichtet, ist zwar festzustellen, doch zieht das Tempo bereits vorher zweimal und dann

nach dem fünften Tanz kontinuierlich an. Die Anzahl der Trommelschläge pro Minute sind in den 13 Melodien folgende:

336, 368; 348, 368; 336, 336; 348, 348; 360, 360, 372, 372; 396.

Fassen wir die mehrfach angedeuteten Folgerungen zum Schluß noch einmal zusammen:

1. Gleichzeitiges Flöten und Trommeln eines Spielers war in den alt-mexikanischen Kulturen nicht üblich, allerdings bevorzugte man beide Instrumente im allgemeinen. Ihre „Ein-Mann-Bedienung“ war eine Eigenart mittelalterlicher Spielleute und wurde unter anderem besonders in Spanien während der Entdeckerzeit gepflegt. Die Übernahme dieses Brauches durch ostmexikanische Volksstämme, also durch die Festlandbewohner, denen die Spanier zuerst begegneten, erscheint durchaus möglich, zumal die gleiche Handhabung (Festschnallen am Arm) wenigstens eines ähnlichen Instrumentes (des Gongs) nicht unbekannt war und gelegentlich sogar zwei Schlaginstrumente von einer Person betätigt wurden. Die Frage, wie eine solche Übernahme sich tatsächlich vollzogen haben könnte, mag dahingestellt bleiben. Vielleicht hatte man die Gepflogenheit nur einfach einem spanischen Militär-Spielmann abgesehen, vielleicht ist auch ein solcher „Jongleur“ in der Frühzeit selber bei einem der entlegenen Völker verblieben. Daß sogar die Stimmung der hier noch heute verwendeten Flöte mit der des alten Diskantschwegels übereinstimmt, sei zumindest der Vollständigkeit halber erwähnt.

2. Die kirchentonartige Haltung vieler Fliegertanz-Melodien sowie einige motivische und harmonisch-tonale Wendungen finden Parallelen im europäischen Musikstil des ausgehenden Mittelalters.

3. Die nur gelegentlich und mehr zufällig in heutiger Indianermusik vorkommende Barform hat, von syrischen, hier kaum in Betracht kommenden Analoga abgesehen, ihre Wurzeln im südfranzösischen Troubadourlied und war lange Jahrhunderte ein wichtiger Formtyp vieler weltlicher, also auch spielmännischer Musik. Bei der strengen Formung der Fliegertänze könnte dieses Vorbild durchaus stärker gewirkt haben als das einheimische, dessen Existenz sich in den alten Kulturen etwa der Totonaken oder Otomi ohnehin nicht nachweisen läßt.

4. Die im beginnenden 16. Jahrhundert aufgezeichneten italienischen Doppeltänze, die eine lange Praxis in weltlichen Musikkreisen voraussetzen, sind Varianten einer gleichen Melodie. Diese wird zunächst langsam und in geradem Takt (Pavane, deutsch: Tantz) und dann im schnellen Tripeltakt (Gagliarde, Saltarello, deutsch: Nachtantz) vorgetragen. Es ließe sich sehr wohl denken, daß die beiden Tänze, die jeder Volador vorzuführen hat, auf diese alte europäische Praxis zurückgehen oder zumindest davon beeinflusst sind. Sogar deren Hauptmerkmal, die metrische Umdeutung der gleichen Melodie, bleibt wenigstens in den Tänzen der beiden ersten Flieger erhalten, und zwar insoweit, als hier dieselbe Weise einmal von rhythmischen Drei-Achtel- und einmal von rhythmischen Vier-Achtel-Gruppen beherrscht wird. Daß die Reihenfolge der Dreier- und Vierer-Einteilung dabei umgekehrt wird, erscheint darum bedeutungslos, weil beide Tänze ohnehin schnell ablaufen. Und das mag seinen Grund in technischen oder auch kultischen Eigenarten des Fliegerspiels haben.

Um aus der hier entwickelten Hypothese zu einem wirklichen geschichtlichen Tatbestand gelangen zu können, bedürfte es noch eingehenderer Untersuchungen. Ob dafür genügend Beweismaterial erreichbar sein wird, muß allerdings zweifelhaft bleiben, da vor allem die alten Quellen offensichtlich versagen, und da andererseits gegenwärtige Erscheinungen nur selten eindeutige Schlüsse zulassen. So bleibt vielleicht nur die Möglichkeit, das Problem von den vermuteten europäischen Wurzeln aus anzugehen. Das aber konnte nicht die Aufgabe dieser Darlegungen sein.

Es soll auch nicht erörtert werden, wieweit die hier erzielten Ergebnisse der ethnologischen Forschung dienen können. Nur auf eine Vermutung sei noch hingewiesen: die größere Verbreitung des Fliegerspiels über sein engbegrenztes vorspanisches Entstehungszentrum hinaus fällt zeitlich mit der möglichen Beeinflussung durch die europäische Musizierpraxis zusammen. Dafür wäre als Begründung denkbar, daß in den ersten Jahrzehnten nach der Entdeckung europäische Musikanten an den Aufführungen des Juego del Volador beteiligt waren. Zumindest spricht die im 17. und 18. Jahrhundert erfolgte Verbreitung des Spiels für eine frühe Entkultung, wofür ebenfalls wieder eine außerindianische Beeinflussung verantwortlich gemacht werden könnte.

Anmerkungen

1. Walter Krickeberg: Die Totonaken. Baeßler-Archiv VII (1918—22), S. 51 ff. und IX (1925), S. 75.
2. Noch heute begegnet uns das Fliegerspiel auch in einigen Orten der Quiché-Indianer Guatemalas. Hierzu vgl. S. K. Lothrop, A note on Indian ceremonies in Guatemala, "Indian Notes" (Mus. of the Amer. Indian Heye Foundation) IV, 1 (New York 1927), S. 74 bis 77, und Franz Termer, Der Palo de Volador in Guatemala. El Mexico Antiguo III, 1/2 (Mexico 1931).
3. Es genüge die Wiedergabe der kurzen Beschreibung aus der Arbeit Krickebergs (s. Anm. 1), S. 51: „Fünf Männer ersteigen einen hohen Mast, der auf seiner Spitze eine drehbare Trommel trägt; vier Stricke verbinden die Trommel mit einem etwas tiefer hängenden Balkenviereck, vier andere sind spiralig um den Pfahl gewunden und laufen mit ihren Enden durch Löcher in den Seiten des Balkenvierecks. Diese Enden ergreifen vier der Männer und befestigen sie sich um den Leib. Abspringend setzen sie Balkenviereck und Trommel in drehende Bewegung, die Stricke wickeln sich ab, und die Fliegenden umkreisen in immer weiter werdenden Spiralen den Pfahl, bis sie auf dem Boden angelangt sind. Währenddes balanciert der fünfte, der oben geblieben ist, tanzend auf der Spitze des Pfahls.“
4. Adela Breton, zitiert bei Krickeberg (s. Anm. 1), S. 52.
5. K. Th. Preuß: Der Unterbau des Dramas. Vorträge der Bibliothek Warburg VII (1930), S. 68.
6. Helga Larsen: The Mexican Indian Flying Pole Dance. Nat. Geogr. Mag. 71 (1937), S. 387—400.
7. Hans Helfritz: Mexiko früher und heute. 1939. Kap. XI, Der Tanz der Voladores in Pahuatlán (S. 98—110).
8. Zu der weiblichen Figur vermerkt H. Larsen (s. Anm. 6): "Five were dressed as men and the sixth as a woman. Malinche they called 'her'. Almost all Mexican Indian dances have a Malinche, or Man-Woman, but nobody seems to be able to explain the exact rôle played by this figure." Laut einer mündlichen Erklärung Herrn Prof. Krickebergs, dem ich auch für weitere Hinweise zum Juego del Volador zu Dank verpflichtet bin, taucht die Malinche als eine fast göttlich verehrte, sagenhafte weibliche Figur in vielen indianischen Volksbräuchen des heutigen Mexiko auf. Der Name ist eine spanische Verbalhornung des indianischen Diminutivs von Marie, dem Namen, den die aztekische Dolmetscherin und Geliebte des Cortez bei der Taufe erhalten hatte.
9. Ed. Seler: Mittelamerikanische Musikinstrumente. Globus 76 (1899), S. 109—112.
10. Daniel Castañeda y Vicente T. Mendoza: Instrumental Precortesiano, Tomo I. Instrumentos de percusion. 1933.
11. Curt Sachs: Handbuch der Musikinstrumentenkunde. 1920. S. 97 ff. und S. 299 ff.
12. Es handelt sich um insgesamt vier doppelseitig bespielte Schallplatten (Tonfolien), die Sr. Carlos Linga, Mexico-C., dem Museum für Völkerkunde in Berlin freundlicherweise überlassen hat, und die sich gegenwärtig in dem dem Museum angegliederten Berliner Phonogramm-Archiv befinden.
13. Robert Lach: Die musikalischen Konstruktionsprinzipien der altmexikanischen Tempelgesänge. Wolf-Festschrift 1929.
14. Wie mir nach Fertigstellung der Arbeit Herr Dr. Francisco C. Lange, Mendoza-Argentinien, freundlicherweise mitteilt, soll in "Musical Quarterly" (New York) einmal etwas über das Fliegerspiel erschienen sein. Diesen Artikel habe ich aber nirgends finden können. — Auch in dem 1953 erschienenen Doppelheft 5/6 der "Revista de Estudios Musicales" (Mendoza), das einen ausgedehnten Aufsatz über die Musik der Otomi enthält (Vicente T. Mendoza: Musica indigena Otomi) finden sich wider Erwarten deshalb keine Ausführungen über das Fliegerspiel, weil es sich dabei um eine Otomi-Gruppe aus dem westmexikanischen Mezquital-Tal handelt.

Zeichnungen von Südsee-Eingeborenen aus dem frühen 17. Jahrhundert

Von
Roberto Ferrando Pérez

Mit 5 Abbildungen

Bei Beginn dieser kurzen Abhandlung ist es mir ein dringendes Bedürfnis, meinem verehrten Lehrer Dr. D. Manuel Ballesteros für alle Hilfe zu danken, die er mir bei meinen ersten wissenschaftlichen Arbeiten hat zuteil werden lassen.

1. Die Entdeckung der Zeichnungen

Vor ungefähr einem Jahr hielt ich mich im Archivo General von Simancas (Spanien) auf, um unveröffentlichte Berichte zur Entdeckungsgeschichte der Südsee einzusehen. Ich hatte dabei das Glück, interessante Zeichnungen zu entdecken, die ich hier erstmals der Öffentlichkeit zugänglich machen will. Bevor ich auf die Bilder selbst eingehe, möchte ich in einigen Bemerkungen die große Bedeutung hervorheben, die sie für die Völkerkunde haben. Wir sehen hier die ersten bildlichen Darstellungen von Eingeborenen der Südsee vor uns, die viel älter sind als die so berühmten Bilder von den Entdeckungsreisen der Holländer und Engländer — z. B. Cooks, der sich übrigens überwiegend auf die Ergebnisse spanischer Seefahrten stützte.

Die Bedeutung dieser Zeichnungen liegt in der Hilfe, die sie dem Ethnologen bei der Rekonstruktion der Kulturgeschichte ozeanischer Völker zu geben vermögen. Auf Einzelheiten möchte ich dabei hier nicht eingehen. Eine von mir verfaßte umfangreiche Arbeit über die frühen Reisen spanischer Entdecker in der Südsee wird in Kürze erscheinen. Deshalb beschränke ich mich an dieser Stelle darauf, die Bilder, von Spaniern vor 450 Jahren angefertigt, den Ozeanisten vorzulegen.

2. Der Ursprung der Bilder

Der Autor dieser vier Zeichnungen war der Kapitän Prado Tovar, stellvertretender Befehlshaber auf der berühmten Reise des Vaez de Torres, der, vom Kapitän Quirós ausgeschickt, von Espiritu Santo auf den Neuen Hebriden nach Manila fuhr. Die Urhebererschaft Prado Tovars ist nicht zu bezweifeln, da sich die Zeichnungen in Zusammenhang mit der Karte der „Baya de San Felipe y Santiago“ befinden, die Prado Tovar anfertigte¹⁾. Sie wurden auch zusammen mit der genannten Karte durch Vaez de Torres am 12. Juli 1607 von Manila nach Spanien gesandt²⁾.

Alle Zeichnungen weisen durch ihren Stil auf den gleichen Autor hin. Interessant ist, daß alle Bilder rechts und links immer die gleichen Palmen zeigen.

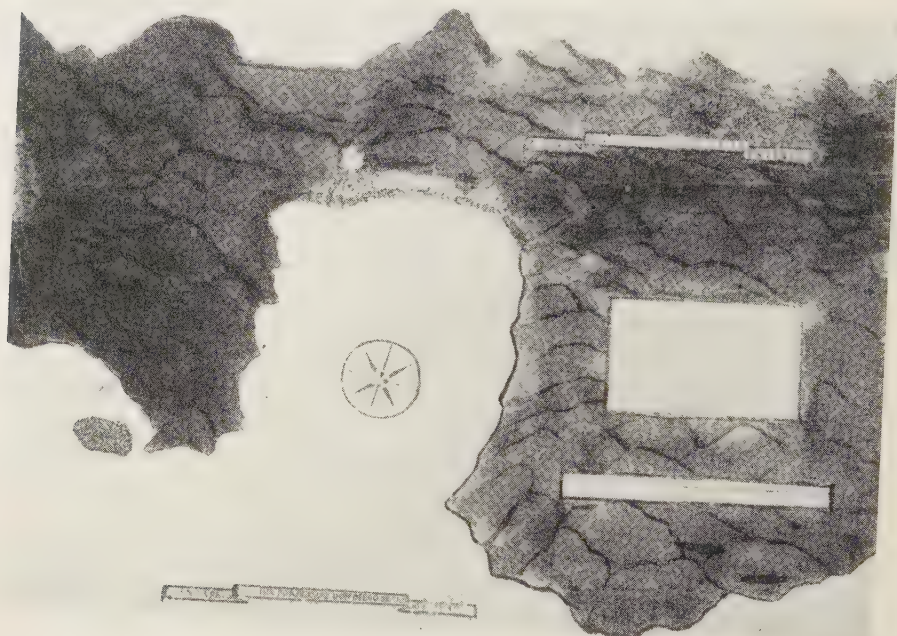
Von dem Kapitän Diego de Prado Tovar besitzen wir auch einen Brief, den er in Goa mit dem Datum vom 24. September 1613 schrieb, und in dem er uns interessante Nachrichten über die Schicksale des Fernández de Quirós aus der Zeit vor seiner Ernennung zum Piloto Mayor durch den Adelantado Alvaro

¹⁾ Archivo General de Simancas: M. P. D. VIII — 82.

²⁾ «Relacion de Luis Vaez de Torres a Felipe III el 12 de Julio (de 1607). Recibida a 22 de Junio de 1608, con cinco Plantas.» Dieser berühmte Bericht befindet sich im Archivo General de Simancas, Sección Estado, Band 209. Abschriften stehen in der Nationalbibliothek in Madrid, Manuskript-Abteilung, Nr. 3099, Seite 29—42; sowie im Marine-Museum in Madrid, Manuskript Nr. 196. Ich will an dieser Stelle nicht all die Veröffentlichungen des Berichtes nennen, sondern nur die wichtigsten — die Signaturen des Originals und der bedeutendsten Abschriften.

de Mendaña gibt³). Es sind die einzigen biographischen Angaben, die wir über Fernández de Quirós besitzen. Mit ihrer Hilfe erst war die Abfassung dieser Arbeit möglich, da vorher nicht bekannt war, von welcher Reise in dem Brief, den Vaez von Manila an den spanischen Monarchen schickte, die Rede ist.

Mit Kenntnis dieser Tatsache ist es uns auch möglich, die Legende jeder der Zeichnungen mit Teilen des Briefes zu vergleichen. Es ergibt sich dabei völlige Übereinstimmung. Wenn wir die Beschreibung der Bilder und die Darstellungen der spanischen Entdecker später näher betrachten, werden wir feststellen, daß die Ausführungen von Vaez de Torres und Prado Tovar völlig übereinstimmen. Über Vaez de Torres hören wir nichts mehr, nachdem er von seiner sensationellen Entdeckungsreise nach Manila zurückkehrte und seinen Bericht an Philipp III. schickte. Im Gegensatz dazu sind uns von Prado Tovar auch noch spätere Nachrichten übermittelt. Klug und gebildet, wie er war, und



in hoher moralischer Verantwortung protestierte er später gegen eine neue Entdeckungsreise des Verräters Fernández de Quirós in die Südsee. Seine Bedeutung wird uns klar, wenn wir zum Schluß eine kurze Zusammenfassung der Entdeckungsreise geben. An Hand dieser können wir außerdem ein klares Bild der Bedeutung spanischer Seefahrer im Zeitalter der Entdeckungen geben.

3. Beschreibung der Bilder

Die fünf Zeichnungen und die Karte haben alle die gleiche Größe von 40 mal 30 cm. Die von Prado Tovar benutzten Farben — schwarz, rot, grün, blau und braun — sind Mineralfarben. Der Stil ist realistisch, so besonders bei der Darstellung der menschlichen Figuren, bei denen sich verschiedene Typen unterscheiden lassen. Zur Kennzeichnung der Landschaft sind überall Palmen gezeichnet, die links oder rechts von der Menschengruppe stehen. Das erste Bild zeigt nur vier Krieger, bei den anderen sind weibliche Figuren bei-

³) «Carta de Diego de Prado al Secretario Antonio Aróstegui, fecha en Goa a 24 de Septiembre de 1613: Recibida en 12 de Octubre de 1614.» Das Original dieses Briefes befindet sich ebenfalls in Simancas, Sección Estado, Band 252. Eine Abschrift ist in der Sammlung Muñoz, Band 38, der Königlichen Akademie für Geschichte in Madrid.

gegeben — meist eine Mutter mit einem Kind auf dem Arm und auf dem dritten Bild außerdem ein junges Mädchen.

Zuerst wollen wir eine einfache Beschreibung der einzelnen Bilder geben, um dann den Inhalt der Bilder mit den Berichten der Spanier zu vergleichen, die an der Reise teilgenommen haben.

Bild 1: a) Auf diesem Bild sind vier männliche Eingeborene gezeigt. Zwei davon tragen Keulen, der dritte ist mit einem Bogen bewaffnet und trägt einen Köcher mit Pfeilen auf dem Rücken, während der vierte nur einen Speer hält. Die vier Figuren sind klar und deutlich dargestellt. Die zwei mit Keulen Bewaffneten scheinen sich zu unterhalten, die anderen beiden beobachten. Drei stehen auf einem kleinen Hügel. Zwei Palmen wachsen zur Linken der Gruppe, und mit Strichen ist eine niedrige Vegetation angedeutet. Die Bekleidung der



Leute beschränkt sich auf Hüftschnüre aus Palmfasern. Das Bild trägt die Legende: «esta xente es de la baia de Sⁿ Felipe y Sⁿ Tiago donde se nos fué la Capitana. Son negros de cuerpos ordinarios, sus armas son flechas, dardos y macanas, es tierra fertil y sana, tapan sus verguenzas con ojas de arboles⁴⁾.» — b) Wir wiesen bereits auf die Übereinstimmung zwischen den Zeichnungen von Prado Tovar und den Berichten von Vaez de Torres hin. So bemerkt Torres in diesem Falle: «es toda gente negra y desnuda, pelean con flechas, dardos y macanas⁵⁾.»

Blas de Leza, Steuermann von Fernández de Quirós und sein Begleiter auf der Heimreise, sagt auch, daß die Eingeborenen von Espiritu Santo, was die Farbe ihrer Haut angeht, Neger seien⁶⁾, und daß sie immer ihre Bögen mit sich trügen. Sie riefen zum Kampf «con diversos instrumentos como boçinas, atambores, y otra cosa a modo de cascaveles⁷⁾.»

⁴⁾ Archivo General de Simancas: M. P. XVIII — 81.

⁵⁾ «Relacion de Torres»: National-Bibliothek (Madrid) 3099, S. 340.

⁶⁾ «Diario de Blas de Leza» in «Historia del descubrimiento de las regiones australes, hecho por el general Pedro Fernández de Quirós», Madrid 1776—82, Band II, S. 146.

⁷⁾ Ibidem, Band II, Seite 144.

Fernández de Quirós selbst bemerkt aber im Gegensatz zu der allgemeinen Ansicht, daß es sich hier um Neger handele: «la gente que se vió aqui en comun es corpulenta, no del todo negra ni mulata: tiene el cabello frisado, buenos ojos, cubren partes con ciertas telas que tejen: son limpios, amigos de fiestas y bailes al son de flautas y atambores, de palo hueco; usan tocar caracolas, y en sus aremetidas, alcanzes y retiradas, dan grandes gritos. Sus armas son macanas de palo pesado y arcos de los mismos: flechas de carrizo con puntas de palo tostado muy agudas, dardos con trozos de huesos engastados⁸⁾.» Diese Bemerkungen scheinen die besten zu sein, wie der Vergleich mit modernen ethnographischen Nachrichten aus diesem Gebiet zeigt.

Zur Erklärung dieser Zeichnung haben wir auch den Bericht von Blas de Leza und von Quirós herangezogen. Zu den anderen Bildern liegen uns nur die Beschreibungen von Vaez de Torres vor, da dieser die weitere Reise allein durchführte.



Bild 2: a) Das zweite Bild zeigt drei Eingeborene, zwei Krieger und eine Frau, die ein Kind auf dem Rücken trägt. Die rechten Arme der Männer sind tatauiert. Die Krieger tragen Lanzen und nichtverzierte runde Schilde. In anthropologischer Hinsicht unterscheiden sich diese Eingeborenen von den andern abgebildeten. In Gesichtsausdruck, Augenform und Tatauierung sind sie Indonesiern sehr ähnlich. Ihre Bekleidung besteht aus einem zwischen den Beinen durchgezogenen Schurz. Die Frau trägt ein Röckchen aus Pflanzenfasern. In einem über die linke Schulter geschlagenen Tuch trägt sie das Kind. Ihre beiden Arme sind tatauiert. Die beiden Palmen, die Prado de Tovar immer beifügt, stehen auf der rechten Seite des Bildes. Die Legende lautet: «esta xente es desta bahia de San Millan. Son yndios algo blancos. Sus armas son dardos arroxiados y macanas. Sus bastimentos son yñames, cañas dulces, pan de maluco, puercos y muscas frutas⁹⁾.» — b) Vaez de Torres beschreibt diese Eingeborenen folgendermaßen: «está poblada de Indios no muy blancos,

⁸⁾ Ibidem, Band II, Seite 334.

⁹⁾ Archivo General de Simancas: M. P. XVIII — 82.

desnudos, aunque bien tapadas las verguenças con cascarras de arboles a manera de lienzo mui pintado; pelean con dardos y rodellas y algunas mazas de piedra con plumeria mui galana¹⁰⁾.»

Bild 3: a) Das interessanteste der Bilder scheint dieses zu sein. Drei Männer in der Mitte sind von je einer Frau flankiert. Eine Frau trägt ein Kind — soweit sichtbar — auf den auf dem Rücken verschränkten Armen; die andere hält einen Köcher mit Pfeilen. Da die anatomischen Unterschiede gegenüber den Männern auf der Zeichnung kaum sichtbar sind, kann man die Frauen nur durch das Röckchen aus Pflanzenfasern erkennen. Die drei Krieger tragen jeder eine andere Waffe, und es sieht aus, als ob uns der Künstler die Hauptwaffen der Eingeborenen aus Süd-Neuguinea darstellen wollte. Es handelt sich um eine Keule, Bogen und Pfeile und eine Lanze. Die Hüfttücher sind die gleichen wie auf dem vorigen Bild. Da diese in den Texten nicht erwähnt,



die Eingeborenen vielmehr als nackt geschildert werden, besteht die Möglichkeit, daß diese Leute nur aus moralischen Gründen bekleidet dargestellt wurden. In anthropologischer Hinsicht scheinen diese Eingeborenen als „Neger“ dargestellt zu sein. Prado weist auch auf ihr gelocktes Haar hin. Die beiden Palmen sind auf diesem Bild links zu sehen. Der Text zu dieser Zeichnung ist unklar: «esta xente de las yslas questan a la parte del sur de la Nueva Guinea son corpulentos. Sus armas pesadas, son maças de piedra, lanças largas y flechas¹¹⁾.» — b) Der Bericht von Vaez de Torres vervollständigt die obige Beschreibung, die nichts über die Hautfarbe der Eingeborenen sagt: «estaban pobladas de gente negra mui corpulente desnudos: tienen por armas unas lanzas mui gruesas y largas, muchas flechas y mazas de piedra mui disformes¹²⁾.»

¹⁰⁾ «Relacion de Torres»: National-Bibliothek (Madrid) 3099, S. 35.

¹¹⁾ Archivo General de Simancas: M. P. XVIII — 83.

¹²⁾ «Relacion de Torres»: National-Bibliothek (Madrid) 3099, S. 360.

Bild 4: a) Dieses Bild zeigt zwei Männer und eine Frau. Letztere trägt auf dem Rücken ihr Kind wie auf Bild 2 in einem über die Schulter geschlagenen Band oder Tuchstreifen. Der mittlere Krieger hält in einer Hand einen großen Schild, der mit Ornamenten verziert ist, und in der anderen einen Speer bzw. eine Lanze. Der zweite Eingeborene trägt einen Bogen und ebenfalls einen Speer. (Nach der Abbildung scheint es sich nicht um einen Pfeil zu handeln.) Die Kleidung ist wie auf den anderen Bildern. Auf der linken Seite des Bildes finden sich wieder die beiden Palmen. Die Legende lautet: «esta xente es del rremate de la Nueva Guinea, es gente bermexa, sus armas son dardos, escudos largos, flechas, lanças largas, montantes de cal para cegar los contrarios. Aquí usan de hierro aunque poco y algunas cositas de cosina porque el rremate desta tierra estava poco más de 50 leguas de las primeras molucas¹³⁾.» — b) Auch hier wollen wir die Legende des Bildes durch die Nachrichten ergänzen, die uns Vaez de Torres hinterlassen hat: «es poblada esta tierra de gente negra



diferente de toda la demas: es gente mas bien adornada, tambien usan de flechas y dardos, y unos escudos mui grandes, y unos montantes de caña llenos de cal que despide de sí, con que a el pelear siegan a los contrarios¹⁴⁾.»

4. Lokalisation

Die geographische Interpretation der Darstellungen auf den Bildern, besonders was die Eingeborenen betrifft, scheint nicht mit großen Schwierigkeiten verbunden zu sein, da uns andere Quellen nähere Auskünfte darüber geben können. Die in der Legende des ersten Bildes genannte Bucht von San Felipe y Santiago befindet sich an der Nordküste von Espiritu Santo, der Hauptinsel der Neuen Hebriden. Zeitweise hatte man geglaubt, es handele sich bei dieser Bucht um Port Curtis an der Küste Nordost-Australiens. Die Bucht von San Millan des zweiten Bildes liegt an der Insel Hayter, einer der kleinen Inseln am Südkap von Neu-Guinea.

¹³⁾ Archivo General de Simancas: M. P. XVIII - 84.

¹⁴⁾ «Relacion de Torres»: National-Bibliothek (Madrid) 3099, S. 37.

Die Lokalisation von Bild 3 und 4 macht größere Schwierigkeiten. Hier können wir keinen festen Ort bestimmen, sondern nur ungefähr die Gegend angeben. Auch auf Grund der abgebildeten Ethnographica läßt sich diese Bestimmung nicht durchführen, da z. B. die Bögen auf allen Bildern gleichartig — in stilisierter Weise — wiedergegeben sind. Wir dürfen jedoch als ziemlich sicher annehmen, daß es sich bei dem dritten Bild um eine Darstellung von einer der Inseln der Torres-Straße handelt. Entsprechend der Reiseroute und vielleicht auch nach dem abgebildeten Schild wird der Ort des letzten Bildes eine der Inseln am Westende Neu-Guineas sein.

S c h l u ß

Auf die Bedeutung der Bilder noch einmal einzugehen, erübrigt sich wohl, da sie für sich selbst sprechen. Es sollen nur noch einige Bemerkungen zur Reise selbst gemacht werden, um den Rahmen darzustellen, in den Zeichnungen und Beschreibungen gehören.

Pedro Fernández de Quirós, aus Portugal stammend, hatte Mendaña auf der früheren Reise von 1595 begleitet. Er erhielt den Auftrag, das fabulose Süderland, Australia Incognita, zu entdecken. Diese Reise wurde 1605 durchgeführt. Bei der Ankunft in Espiritu Santo glaubte Quirós, schon hier Australien gefunden zu haben, und ohne weitere Suche nutzte er die Gelegenheit eines Sturmes, der die Schiffe trennte, und fuhr wieder nach Amerika zurück.

Vaez de Torres, der Befehlshaber der beiden in Espiritu Santo verbliebenen Schiffe, wartete lange auf die Rückkehr seines Vorgesetzten. In dieser Zeit verfertigte der Kapitän Tovar seine kartographischen und ethnographischen Berichte.

Schließlich fuhr Vaez de Torres weiter in Richtung auf Manila, wie die Instruktionen für den Fall einer Trennung der Schiffe vorschrieben. Da er in südwestlicher Richtung keine Anzeichen von Land fand, wechselte er den Kurs in Richtung Nordwesten und gelangte bis $5\frac{1}{2}$ Grad südlicher Breite. Er traf auf Neu-Guinea, «no la pude montar por la banda de Leste, an si la vine costeando al Oeste y por la parte del Sur ¹³⁾». Nach der Entdeckung der Straße zwischen Neu-Guinea und Australien (der Torres-Straße) und nach vielen Abenteuern gelangten die Schiffe endlich zu den Philippinen.

¹³⁾ «Relacion de Torres»: National-Bibliothek (Madrid) 3099, S. 270.

Über Sternkunde und Sternkult in Nord- und Zentralarabien

Von

Joseph Henninger *)

Inhalt:

Einleitung.

I. Sternkunde und Sternkult im vorislamischen Arabien.

1. Sternkunde.
2. Sternglaube und Sternmythen.
3. Sternkult.
 - a) Allgemeines über Planeten- und Fixsternkult.
 - b) Die drei großen Göttinnen
 - a) Manāt,
 - β) al-Lāt,
 - γ) al-'Uzzā.
 - αα) Identität mit dem Venusstern?
 - ββ) Die Venusstern-Gottheit bei den Semiten im allgemeinen.

II. Sternkunde und Reste von Sternkult im heutigen Arabien.

1. Sternkunde.
2. Sternglaube und Sternmythen.
3. Reste von Sternkult?

Schluß.

Literaturverzeichnis

Abkürzungen

AKM	Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes
AP	Arabia Petraea (Musil)
ARW	Archiv für Religionswissenschaft
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale
CRAIBL	Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres
EI	Enzyklopädie des Islām
ERE	Encyclopaedia of Religion and Ethics (Hastings)
ESE	Ephemeris für semitische Epigraphik (Lidzbarski)
GAL	Geschichte der arabischen Literatur (Brockelmann)
JAOS	Journal of the American Oriental Society
JPOS	Journal of the Palestine Oriental Society
JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
JRGS	Journal of the Royal Geographical Society
LM	Le Muséon
MPG	Migne, Patrologia Graeca
MPL	Migne, Patrologia Latina
MVG	Mitteilungen der Vorderasiatischen Gesellschaft
MW	The Moslem (seit 1948: Muslim) World
NZM	Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft
OLZ	Orientalistische Literatur-Zeitung
PELOV	Publications de l'Ecole des Langues Orientales Vivantes
PRGS	Proceedings of the Royal Geographical Society
QS	The Palestine Exploration Fund Quarterly Statement
RB	Revue Biblique
RHR	Revue de l'histoire des religions
RR	Review of Religions
SNR	Sudan Notes and Records
ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästina-Vereins

*) Für Literaturangaben und sonstige Auskünfte bin ich zu Dank verpflichtet: den Herren Professoren W. Baumgartner (Basel), G. Levi Della Vida (Rom), R. Paret (Tübingen), O. Spies (Bonn), ferner Frau Professor M. Höfner (Tübingen), Herrn Dr. W. Hoenerbach (Bonn), Herrn Dr. P. A. Jammé (Rom). — Aus drucktechnischen Gründen mußte die Umschrift der arabischen Wörter etwas vereinfacht werden (teilweise auch in wörtlichen Zitaten); bei den griechischen Wörtern in den Fußnoten mußten die Akzente wegleiben. Für den Sachkundigen können dadurch ja keine Mißverständnisse entstehen.

Benutzte Literatur

- Abd-el-Jalil, J.-M.: Brève Histoire de la Littérature Arabe. Paris 1943.
- Ahrens, Karl: Muhammed als Religionsstifter. Leipzig 1935 (AKM XIX/4).
- Albright, W[illiam] F[oxwell], and Dumont, P. E.: A Parallel between Indic and Babylonian Sacrificial Ritual. JAOS 54. 1934. 107—128.
- Albright, W[illiam] F[oxwell]: Islam and the Religions of the Ancient Orient. JAOS 60. 1940. 283—301.
- Von der Steinzeit zum Christentum. Bern (1949):
- Andrae, Tor: Mohammed. Sein Leben und sein Glaube. Göttingen 1932.
- Andree, Richard: Die Plejaden im Mythos und in ihrer Beziehung zum Jahresbeginn und Landbau. Globus 64. 1893. 362—366.
- Baldensperger, Philip J.: The Immovable East. QS 1904—1929.
- Barton, George Aaron: Semitic and Hamitic Origins, Social and Religious. Philadelphia 1934.
- Baudissin, Wolf Wilhelm Graf von: Eulogius und Alvar. Leipzig 1872.
- Adonis und Esmun. Leipzig 1911.
- Die Quellen für eine Darstellung der Religion der Phönizier und der Aramäer. ARW 16. 1913. 389—422.
- Bauer, L.: Bemerkungen zu Dr. Cana'an „Der Kalender des palästinensischen Fellachen“ (ZDPV 36, S. 266—300). ZDPV 38. 1915. 54—57.
- Baumgartner, W.: Israelitisch-griechische Sagenbeziehungen. Schweizerisches Archiv für Volkskunde 41. 1944. 1—29.
- Becker, C. H.: Islamstudien. 2 Bde. Leipzig 1924—1932.
- Bertholet, Alfred: Das Geschlecht der Gottheit. Tübingen 1934.
- Bloch, E.: Le Culte d'Aphrodite-Anahita chez les Arabes du paganisme. Revue de Linguistique 35. 1902. 1—26. 126—155.
- Vanden Branden, Alb.: Les inscriptions thamoudéennes. Louvain-Heverlé 1950 (Bibliothèque du Muséon. Vol. 25).
- Briem, Efraim: Mutter Erde bei den Semiten? ARW 24. 1926. 179—195.
- Brockelmann, Carl: Geschichte der arabischen Literatur. Bd. I: Weimar 1893; Bd. II: Berlin 1902; Suppl.-Bd. I—III: Leiden 1937—1941.
- Allah und die Götzen, der Ursprung des islamischen Monotheismus. ARW 21. 1922. 99—121.
- Buhl, Frants: Das Leben Muhammeds. Deutsch von Hans Heinrich Schae-der (Leipzig 1930). (zitiert: Buhl-Schae-der).
- Burckhardt, John Lewis: Notes on the Bedouins and Wahābys. London 1830.
- Cana'an, T.: Der Kalender des palästinensischen Fellachen. ZDPV 36. 1913. 266—300.
- Folklore of the Seasons in Palestine. JPOS 3. 1923. 21—35.
- Modern Palestinian Beliefs and Practices Relating to God. JPOS 14. 1934. 59—92.
- Carruthers, Douglas: Arabian Adventure to the Great Nafud in Quest of the Oryx. London 1935.
- Casanova, Paul: De quelques légendes astronomiques arabes considérées dans leurs rapports avec la mythologie égyptienne. BIFAO 2. 1902. 1—39.
- Caskel, Werner: Das Schicksal in der altarabischen Poesie. Leipzig 1926.
- Charles, Henri: Le christianisme des Arabes nomades sur le Limes et dans le désert syro-mésopotamien aux alentours de l'hégire. Paris 1936.
- Chwolson, D[aniell]: Die Ssabier und der Ssabismus. 2 Bände. St. Petersburg 1856.
- Clemen, Carl: Lukians Schrift über die syrische Göttin. Leipzig 1938 (Der Alte Orient, Bd. 37, H. 3—4).
- Conder, Claude Reignier: Heth and Moab. ³London 1892.
- Cook, Stanley Arthur, vgl. Smith, William Robertson.
- Cumont, Franz: L'origine de la formule grecque d'abjuration imposée aux Musulmans. RHR 64. 1911. 143—150.
- Etudes Syriennes. Paris 1917.
- Le culte de Vénus chez les Arabes au I^{er} siècle. Syria 8. 1927. 368.
- Les religions orientales dans le paganisme romain. ⁴Paris 1929.
- Dalman, Gustaf: Petra und seine Felsheiligtümer. Leipzig 1908.
- Arbeit und Sitte in Palästina. 7 Bände. Gütersloh 1928—1942.
- Aus dem Rechtsleben und religiösen Leben der Beduinen. ZDPV 62. 1939. 52—63.

- Déak, Johann: Die Gottesliebe in den alten semitischen Religionen. (Diss. Basel 1913.) Eperjes 1914.
- Dérenbourg, Hartwig: Une inscription yéménite nouvellement entrée au Musée du Louvre. CRAIBL 1905/1, 235—242.
- Le culte de la déesse Al-'Ouzzâ en Arabie au IV^e siècle de notre ère. PELOV V/5 (1905) 31—40.
- Devreesse, Robert: Le christianisme dans la péninsule sinaïtique, des origines à l'arrivée des Musulmans. RB 49. 1940. 205—223.
- Dhorme, Paul [Édouard]: La Terre-mère chez les Assyriens. ARW 8. 1905. 550—552.
- L'évolution religieuse d'Israël. Tome I: La religion des Hébreux nomades. Bruxelles 1937.
- La religion primitive des Sémites. A propos d'un ouvrage récent. RHR 128. 1944. 5—27.
- Recueil Édouard Dhorme. Paris 1951.
- Dumont, P. E., vgl. Albright, W. F.
- Dupont-Sommer, A.: Les Araméens. Paris (1949).
- Dussaud, René: Rapport sur une mission scientifique dans les régions désertiques de la Syrie moyenne. Avec la collaboration de M. Frédéric Macler. Nouvelles Archives des missions scientifiques 10. 1903. 411—744. (zitiert: Dussaud-Macler.)
- Notes de mythologie syrienne. Paris 1903.
- Les Arabes en Syrie avant l'Islam. Paris 1907.
- Les découvertes de Ras Shamra (Ugarit) et l'Ancien Testament. ²Paris 1941.
- Ebeling, Erich, vgl. Reallexikon der Assyriologie.
- Eichler, Paul Arno: Die Dschinn, Teufel und Engel im Koran. Diss. Leipzig 1928.
- Eichner, Wolfgang: Die Nachrichten über den Islam bei den Byzantinern. Der Islam 23. 1936. 133—162. 197—244.
- Enzyklopädie des Islām. 4 Bände und Ergänzungsband. Leiden 1913—1938.
- Fakhry, Ahmed: An Archaeological Journey to Yemen (March-May, 1947). 3 Parts. Cairo 1951—1952.
- Fazakerley, J. N.: Journey from Cairo to Mount Sinai and Return to Cairo, in: Robert Walpole, Travels in Various Countries of the East (London 1820), 362—391.
- Février, J. G.: La religion des Palmyréniens. Thèse Lettres Paris 1931.
- Forrer, Ludwig: Südarabien nach al-Hamdānī's „Beschreibung der arabischen Halbinsel". Leipzig 1942. (AKM XXVII/3).
- Fraenkel, Siegmund: Die aramäischen Fremdwörter im Arabischen. Leiden 1886.
- Frankfort, Henri: Cylinder Seals. London 1939.
- Frazer, J. G.: Spirits of the Corn and the Wild. 2 Vols. (The Golden Bough, Part V.) ³London 1911.
- Furlani, G.: Triadi semitiche e Trinità cristiana. Bulletin de l'Institut d'Égypte 6. 1924. 115—133.
- Glaser, Eduard: Die Sternkunde der südarabischen Kabylen. Sitzungs-Berichte der Kaiserl. Akademie der Wissenschaften zu Wien, Mathem.-naturw. Classe, 91. Bd., 2. Abth., Heft 1, 89—99. Wien 1885.
- Gordon, Cyrus H.: Ugaritic Literature. Roma. 1949.
- Graf, Georg: Geschichte der christlichen arabischen Literatur. 4 Bände. Città del Vaticano 1944—1951.
- Granqvist, Hilma: Birth and Childhood among the Arabs. Helsingfors 1947.
- Child Problems among the Arabs. Helsingfors — Copenhagen (1950).
- Gratzl, Emil: Die altarabischen Frauennamen. Leipzig 1906.
- Grimme, Hubert: Das israelitische Pfingstfest und der Plejadenkult. Paderborn 1907.
- Texte und Untersuchungen zur safatenisch-arabischen Religion. Paderborn 1929.
- Guidi, Michelangelo: Storia e cultura degli Arabi fino alla morte di Maometto. Firenze (1951).
- Gundel, W. F., und Gundel, H.: Art. Planeten bei Griechen und Römern, in Pauly-Wissowa-Kroll, Real-Enzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft XX (Stuttgart 1950) Sp. 2017—2185.
- Haldar, Alfred: Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites. Diss. Uppsala 1945.

- Henninger, Joseph: Pariastämme in Arabien, in: Festschrift zum 50jährigen Bestandsjubiläum des Missionshauses St. Gabriel (Wien-Mödling 1939) 501—539.
- Die Familie bei den heutigen Beduinen Arabiens und seiner Randgebiete. Intern. Archiv f. Ethnogr. 42. 1943. S. I—VIII und 1—188.
- Das Opfer in den altsüdarabischen Hochkulturen. Anthropos 37—40. 1942—45. 779—810.
- Spuren christlicher Glaubenswahrheiten im Koran. NZM 1. 1945—6. 1950.
- Sur la contribution des missionnaires à la connaissance de l'Islam, surtout pendant le moyen âge. NZM 9. 1953. 161—185.
- Hess, J. J.: Miscellanea. ZDMG 69. 1915. 385—392.
- Die Namen der Himmelsgegenden und Winde bei den Beduinen des inneren Arabiens. Islamica 2. 1926. 585—589.
- Von den Beduinen des inneren Arabiens. Zürich (1938).
- Heussi, Karl: Untersuchungen zu Nilus dem Asketen. Leipzig 1917 (Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristl. Literatur. III. Reihe, 12. Bd. [der ganzen Reihe 42. Bd.] Heft 2).
- Hitti, Philip K[hūrī]: History of the Arabs. ³London 1946.
- Hommel, Fritz: Über den Ursprung und das Alter der arabischen Sternnamen, und insbesondere der Mondstationen. ZDMG 45. 1891. 592—619.
- Der Gestirndienst der alten Araber und die altisraelitische Überlieferung. München 1901.
- Ethnologie und Geographie des Alten Orients. München 1926.
- Ibn al-Kalbī vgl. Klinke-Rosenberger, Rosa.
- Jacob, Georg: Altarabisches Beduinenleben nach den Quellen geschildert. ²Berlin 1897.
- Jamme, A.: Le panthéon sud-arabe préislamique d'après les sources épigraphiques. LM 60. 1947. 57—147.
- Une nouvelle épithète de la déesse solaire *hadramoutique*. LM 61. 1948. 59—64.
- Jennings-Bramley, W. E.: The Bedouin of the Sinaitic Peninsula. QS 1905—1915.
- Jepsen, A.: Ibn al-Kalbī „Buch der Götzenbilder“. Aufbau und Bedeutung. Theol. Literatur-Ztg. 72. 1947. Sp. 139—144.
- Jeremias, Alfred: Handbuch der altorientalischen Geisteskultur. ¹Leipzig 1913; ²Berlin und Leipzig 1929.
- Klinke-Rosenberger, Rosa: Das Götzenbuch (Kitāb al-Asnām) des Ibn al-Kalbī. Leipzig 1941.
- Krehl, Ludolf: Über die Religion der vorislamischen Araber. Leipzig 1863.
- Krumbacher, Karl: Geschichte der byzantinischen Literatur von Justinian bis zum Ende des oströmischen Reiches (527—1453). ¹München 1891; ²München 1897.
- Kugler, Franz Xaver: Vom Hohen Lied und seiner kriegerischen Braut. Scholastik 2. 1927. 38—52.
- Lagrange, Marie-Joseph: Etudes sur les religions sémitiques. ²Paris 1905.
- Lammens, H[enri]: L'Arabie Occidentale avant l'Hégire. Beyrouth 1928.
- Langdon, Stephen Herbert: The Mythology of All Races. Vol. V: Semitic [Mythology]. Boston 1931.
- Lenormant, François: Sur le culte payen de la Kāabah antérieurement à l'Islamisme. (In: Lettres assyriologiques II [Paris 1872] 111—340 [Cinquième lettre]).
- Lévi Della Vida, G[iorgio]: Les Sémites et leur rôle dans l'histoire religieuse. Paris 1938.
- Littmann, Enno: Thamūd und Safā. Leipzig 1940. (AKM XXV/1.)
- Macler, Frédéric, vgl. Dussaud, René.
- Maçoudi: Les prairies d'or. Texte et traduction par C. Barbier de Meynard et Pavet de Courteille, 9 tomes. Paris 1861—1877.
- Marmadji, M. S.: Les dieux du paganisme arabe d'après Ibn al-Kalbī. RB 35. 1926. 397—420.
- Merker, M.: Die Masai. ²Berlin 1910.
- Merrill, John Ernest: Of the Tractate of John of Damascus on Islam. MW 41. 1951. 88—97.
- Mesnard, H.: Les noms arabes d'étoiles. Ciel et Terre 65. 1949. 1—19. 70—79. 104—115.
- Mieli, Aldo: La science arabe et son rôle dans l'évolution scientifique mondiale. Leiden 1938.

- Montagne, Robert: *La civilisation du désert*. Paris 1947.
- Montet, Ed.: *Un rituel d'abjuration des Musulmans dans l'église grecque*. RHR 53. 1906. 145—163.
- Mordtmann, J. H.: *Dusares bei Epiphanius*. ZDMG 29. 1875. 99—106.
- *Mythologische Miscellen*. ZDMG 31. 1877. 91—101; 32. 1878. 552—569.
- Morgenstern, Julian: *The Ark, the Ephod and the "Tent of Meeting"*. Cincinnati 1945.
- Murray, G. W.: *Sons of Ishmael. A Study of the Egyptian Bedouin*. London 1935.
- Musil, Alois (und andere Autoren): *Qusejr 'Amra*. 2 Bde. Wien 1907.
- *Arabia Petraea*. 3 Bde. Wien 1907—1908 (zitiert: AP).
- *The Manners and Customs of the Rwala Bedouins*. New York 1928.
- Nallino, Carlo Alfonso: *Art. Sun, Moon and Stars (Muhammadan)*. ERE XII (1921) 88—101.
- *Raccolta di scritti editi ed inediti*. 6 Voll. Roma 1939—1948.
- Nielsen, Ditlef: *Der semitische Venuskult*. ZDMG 66. 1912. 469—472.
- *Die äthiopischen Götter*. ZDMG 66. 1912. 589—600.
- *Über die nordarabischen Götter*. MVG 21. 1916. 253—265.
- *Der dreieinige Gott in religionshistorischer Beleuchtung*. I. København 1922. II/1. 1942.
- *Handbuch der altarabischen Altertumskunde*. In Verbindung mit Fr. Hommel und Nik. Rhodokanakis herausgegeben. Mit Beiträgen von Adolf Grohmann und Enno Littmann. I. Bd. Paris-Kopenhagen-Leipzig 1927.
- *Ras Šamra Mythologie und biblische Theologie*. Leipzig 1936 (AKM XXI/4).
- *Die altsemitische Muttergöttin*. ZDMG 92. 1938. 504—551.
- Nilsson, Martin P.: *Primitive Time-Reckoning*. Lund 1920.
- Nöldeke, Th.: *Mutter Erde und Verwandtes bei den Semiten*. ARW 8. 1905. 161—166.
- *Art. Arabs (Ancient)*. ERE I (1908) 659—673.
- Noiville, J.: *Le culte de l'étoile du matin chez les Arabes préislamiques et la fête de l'Épiphanie*. Hespéris 8. 1928. 363—384.
- Nolde, Eduard: *Reise nach Innerarabien, Kurdistan u. Armenien*. Braunschweig 1895.
- Offord, Joseph: *The Deity of the Crescent Venus in Ancient Western Asia*. JRAS 1915. 197—203.
- Osiander, Ernst: *Studien über die vorislâmische Religion der Araber*. ZDMG 7. 1853. 463—505.
- Owen, T. R. H.: *Notes on an Arab Stellar Calendar*. SNR 16. 1933. 67—71.
- Palgrave, William Gifford: *Notes of a Journey from Gaza, through the interior of Arabia, to El Khatif on the Persian Gulf, and thence to Omàn, in 1862—63*. PRGS 8. 1864. 63—82.
- *Narrative of a Year's Journey through Central and Eastern Arabia*. 2 Vols. London 1865.
- Pelly, Lewis: *A Visit to the Wahabee Capital, Central Arabia*. JRGS 35. 1865. 169—191.
- Pfannmüller, Gustav: *Handbuch der Islam-Literatur*. Berlin 1923.
- Philby, H. StJ. B.: *Arabian Jubilee*. London (1952).
- Reallexikon der Assyriologie*, hrsggb. von Erich Ebeling und Bruno Meißner. Berlin und Leipzig 1928 ff.
- Ringgren, Helmer: *Word and Wisdom. Studies in the Hypostatization of Divine Qualities and Functions in the Ancient Near East*. Lund 1947.
- Rösch, Gustav: *Das synkretistische Weihnachtsfest zu Petra*. ZDMG 38. 1884. 643—654.
- Roscher, Wilhelm Heinrich: *Die Zahl 40 im Glauben, Brauch und Schrifttum der Semiten*. Abh. der phil.-hist. Klasse der Kgl. Sächsischen Ges. der Wissenschaften 27. 1909. 91—138. (Nr. 4, S. 1—48).
- Rosenthal, Franz: *Die aramaistische Forschung seit Th. Nöldekes Veröffentlichungen*. Leiden 1939.
- Rossi, Ettore: *L'arabo parlato a San'â'*. Roma 1939.
- Rostovtzeff, M.: *Caravan Cities*. Oxford 1932.
- Rousseau, J.-B. Louis Jacques: *Voyage de Bagdad à Alep (1808)*. Paris 1899.
- Ryckmans, G.: *Les noms propres sud-sémitiques* 3 tomes. Louvain 1934—1935.
- *Les religions arabes préislamiques*. ²Louvain 1951 (Bibliothèque du Muséon, Vol. 26).
- Schaeder, Hans Heinrich, vgl. Buhl, Frants.

- Schärf, Rosa R[iwka]: Die Gestalt des Satans im Alten Testament. Diss. Zürich 1943 (auch abgedruckt in: C. G. Jung, Symbolik des Geistes [Zürich 1948] 151—319).
- Schmidt, Karl Ludwig: Lucifer als gefallene Engelmacht. Theol. Zeitschrift (Basel). 7. 1951. 161—179.
- Schrader, Eberhard: Die Keilinschriften und das Alte Testament. 3. Auflage, neu bearbeitet von Heinrich Zimmern und Hugo Winckler. Berlin 1903.
- Schrammeier, W[ilhelm] L[udwig]: Über den Fatalismus der vorislamischen Araber. (Diss. Leipzig.) Bonn 1881.
- Seetzen, Ulrich Jasper: Reisen durch Syrien, Palästina, Phönicien, die Transjordanländer, Arabia Petraea und Unter-Ägypten. 4 Bände. Berlin 1854—1859.
- Serjeant, R. B.: Star Calendars and an Almanach from South Arabia. Anthropos 49. 1954. Nr. 433—459.
- Smith, William Robertson: Kinship and Marriage in Early Arabia. New Edition. Edited by Stanley A[rthur] Cook. London 1907 (1885). (Zitate beziehen sich, wenn nicht anders angegeben, auf die 2. Auflage.)
- Lectures on the Religion of the Semites. ³London 1927. With an Introduction and Additional Notes by Stanley A. Cook (1889).
- Stark, Freya: Baghdad Sketches. Leipzig, Paris, Bologna (1938).
- Stegemann: Art. Sternbilder, in E. Hoffmann-Krayer und Hanns Bächtold-Stäubli, Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens IX (Berlin 1938 bis 1941), Sp. 596—689.
- Art. Sterndeutung (Astrologie). Ebd. 689—762.
- Sterne (Sterngläubigkeit). Ebd. 762—782.
- Tallqvist, Knut: Himmelsgegenden und Winde. Studia Orientalia (Helsingforsiae). II. 1928. 105—185.
- Der assyrische Gott. Studia Orientalia (Helsingforsiae). IV/3. 1932.
- Thomas, Bertram: Arabia Felix. London 1932.
- Vernier, Bernard: Qédar. Carnets d'un méhariste syrien, Paris (1938).
- Wāqidī: Muhammed in Medina, das ist Vakidi's Kitāb al Maghazī in verkürzter deutscher Wiedergabe, herausgegeben von J. Wellhausen. Berlin 1882.
- Wellhausen, J[ulius]: Reste arabischen Heidentums. ²Berlin-Leipzig 1897 (Neudruck 1927) (1887). (Wenn nicht anders angegeben, beziehen sich die Zitate auf die 2. Auflage).
- Winnett, Fred V.: Primitive Arabian and Semitic Religion. RR 4. 1939—1940. 282—285.
- The Daughters of Allah. MW 30. 1940. 113—130.
- Zapletal, Vinc.: Der Totemismus und die Religion Israels. Freiburg (Schweiz) 1901.
- Zimmern, H.: Šimat, Sima, Tyche, Manāt. Islamica 2. 1926. 574—584.
- Vgl. auch Schrader, Eberhard.

Die Verfasser der einzelnen im Text zitierten Artikel aus Enzyklopädien sind meistens im Literaturverzeichnis nicht ausdrücklich genannt. Ebenso sind auch Rezensionen und andere kleine Beiträge aus Zeitschriften, die in den Fußnoten gelegentlich erwähnt werden, im Literaturverzeichnis nicht eigens angegeben.

Einleitung

Es ist eine allgemein bekannte Tatsache, daß im arabisch-islamischen Mittelalter die Sternkunde einen hervorragenden Stand erreicht hatte und daß auch das christliche Abendland in dieser Hinsicht dem islamischen Orient sehr vieles zu verdanken hat (1). Schon die zahlreichen noch heute gebräuchlichen arabischen Sternnamen machen es unmöglich, diese Tatsache zu übersehen (2).

¹) Siehe darüber vor allem die Studien von Nallino, jetzt gesammelt Raccolta V 1—407; kürzere Zusammenfassungen von demselben Autor: Art. Astrologie. EI I (1913) 514a—517a; Art. Astronomie, ebd. 517a—520b; Art. Sun, Moon and Stars (Muhammadan). ERE XII (1921) 88—101 (letzterer Artikel ist in erweiterter Form wiedergegeben: Raccolta V 1—87). — Vgl. ferner Willy Hartner, Art. Mintāqa (= Gürtel der 12 Tierkreisbilder). EI III (1936) 577a—581a; ders., Art. al-Muštarī (Jupiter), ebd. 808b—809b; ders., Art. 'Utarid (Merkur), ebd. IV (1934) 1146a—1147a; ders., Art. Zuhā (Saturn), ebd. 1339b—1340b; ders., Art. Zuhara (Venus), ebd. 1340a—1341b; J. Ruska, Art. al-Mirrikh (Mars) EI III (1936) 593a; W. Gundel † und H. Gundel, Art. Planeten. Pauly-Wissowa-Kroll, Realenzyklopädie der klassischen Altertumswissenschaft XX (Stuttgart 1950) Sp. 2017—2185; Mieli 55—247 passim. 306f; Albright, JAOS 60. 1940. 294.

²) Siehe Mesnard, passim; ferner die oben Anm. 1 zitierten Arbeiten.

Sehr umstritten war aber zeitweilig und ist zum Teil auch heute noch die Frage, wieviel die gelehrte Astronomie der islamischen Zeit fremden, besonders indischen und griechischen Einflüssen verdankt, und wie weit sie eine schon in vorislamischer Zeit in Arabien vorhandene Sternkenntnis weitergeführt hat (3). Noch komplizierter wird die ganze Frage dadurch, daß auch für die vorislamische Zeit schon mit den Einflüssen gelehrter Astronomie der Nachbarländer, vor allem Babylonien (4), zum Teil auch Ägyptens (5), zu rechnen ist. Es kann nicht die Aufgabe dieses Aufsatzes sein, alle diese Probleme erschöpfend zu behandeln. Worauf es hier vor allem ankommt, ist die religiöse Bedeutung der Sterne (über Sonne und Mond soll noch an anderer Stelle gehandelt werden); diese muß aber, um richtig gewürdigt zu werden, im Zusammenhang mit der allgemeinen Sternkenntnis betrachtet werden. Ferner beschränkt sich die Untersuchung auf Nord- und Zentralarabien, d. h. auf das Gebiet, in dem die Bevölkerung entweder aus Beduinen besteht oder doch rassisch und kulturell mit dem Beduinelement in engem Zusammenhang steht. Auf die Astronomie und Astralreligion der altsüdarabischen Hochkulturen soll hier nur soweit eingegangen werden, als es der Zusammenhang der Darstellung verlangt (6); dasselbe gilt auch für die übrigen semitischen Völker. Dagegen durfte die heutige Bevölkerung Arabiens und seiner Randgebiete, vor allem das Beduinelement, aus naheliegenden Gründen nicht unberücksichtigt bleiben.

I. Sternkunde und Sternkult im vorislamischen Arabien

1. Sternkunde

Wenn auch die Nachrichten über die Kenntnis der Sterne bei den vorislamischen Beduinen spärlich sind, so dürfen wir uns diese Kenntnis doch nicht allzu gering vorstellen; so viel hat sich aus der obenerwähnten Kontroverse mit genügender Sicherheit ergeben. „Daß die Beduinen Kenntnis von den Sternbildern und ihren Bewegungen hatten, war schon eine natürliche Folge davon, daß sie bei ihren nächtlichen Reisen reiche Gelegenheit hatten, sie zu beobachten und zugleich als Führer zu benutzen. Zugleich aber hatten die Bewegungen der Sterne nach ihrer Auffassung Einfluß auf die Witterung und verschiedene menschliche Verhältnisse, weswegen man auch eine gewisse elementare Astronomie zu dem Wissen, das sie besaßen, hinzurechnen kann. Daß sie zugleich Sternmythen hatten, oder sie jedenfalls früher gehabt hatten, geht unverkennbar aus einigen Namen hervor, die sie Sternen und Sternbildern gaben.“ Mit diesen Worten hat B u h l (7) die Situation im wesentlichen richtig charakterisiert. Auch der Gebrauch von Sternnamen als Personennamen, besonders für Frauen (8), bietet dafür gewisse Anhaltspunkte.

³⁾ Über indische, iranische, griechische und sonstige fremde Einflüsse siehe Nallino, EI I 516f.; ERE XII 90f. 95; Raccolta V 4—8.48—51.203—266. Über die Kontroverse betr. den Umfang der Sternkenntnis im vorislamischen Arabien siehe Wellhausen ¹173.217; dagegen Hommel, ZDMG 45.1891.592—619; dazu wieder Wellhausen ²210 Anm. 4 (mit Fortsetzung p. 211); anders Jacob 158—161; Buhl-Schaeder 57; Forrer 234; Nallino, ERE XII 95a; am ausführlichsten: Nallino, Raccolta V 48.152—194.

⁴⁾ Vgl. Hommel, ZDMG 45.1891.618; Wellhausen ²211; Jacob 161; Nallino, Raccolta V 170.

⁵⁾ Siehe Mesnard 10; Casanova 1—39 passim. Vgl. unten Anm. 29.

⁶⁾ Literatur über die altsüdarabischen Hochkulturen siehe Anthropos 37—40.1942—45. 779—787; dazu jetzt noch: Jamme, LM 60.1947.57—147; Ryckmans, Religions arabes 25—49; Ringgren 173—182.186f. Über den Umfang der Sternkenntnis in diesen Hochkulturen ist allerdings nur wenig bekannt; vgl. Nallino, Raccolta V 152f. — Hommel (Gestirndienst 11f.) sieht in dem hadramautischen Gott Chöl (= Haul; siehe Ringgren 173f.; Jamme, LM 60.1947.72f.) eine Personifikation des Planeten Merkur (und identifiziert ihn außerdem noch mit dem mythischen Vogel Phönix). Diese Ansicht ist aber unbegründet (briefliche Mitteilung von Dr. A. Jamme, 18. 3. 1953; mündliche Mitteilung von Frau Professor M. Höfner, 25. 4. 1953). Haul ist vielmehr eine andere Benennung des Mondgottes (Jamme, LM 60.1947.72f. und die dort angegebenen Belege; vgl. auch Ryckmans, Religions arabes 43f.).

⁷⁾ Buhl-Schaeder 57. Ebd. Anm. 129: „In diesem Punkt hat Jacob, a.a.O. 158ff., sicher Recht gegenüber Wellhausen.“ (Siehe aber unten Anm. 28).

⁸⁾ Vgl. Wellhausen 1—10, bes. 2.8; Gratzl 55f; Grimme, Plejadenkult 44; Zapletal 50.

Von den Planeten kann nur Venus (arabisch Zuhara, Zuhra) (9) mit Sicherheit als bekannt nachgewiesen werden (10), wahrscheinlich auch Merkur (11). (Zur angeblichen Kenntnis und Verehrung anderer Planeten in vorislamischer Zeit siehe unten p. 94–97. Von Sonne und Mond, die im antiken Sinne zu den Planeten gehören, sehen wir ab.)

Dagegen war eine Anzahl von Fixsternen und Sternbildern bekannt, wie besonders aus den Erwähnungen in der altarabischen Poesie hervorgeht (12). Der bodenständige Charakter dieser Kenntnisse ist vor allem dann offenkundig, wenn Sternbilder mit eigenen Namen benannt werden, die sich von denen der späteren gelehrten arabischen Astronomie unterscheiden. Die bekanntesten Fixsterne waren al-Farqad (der Polarstern) (13), Suhail (= α Argus, Canopus) (14), al-Dabarān (15), 'Aiyūq (Capella) (16), al-Sī'ra (= α Canis majoris, Sirius) (17). Ein Sternkomplex im Eridanus wurde als Straußennest, einige herumstehende Sterne als Straußeneier aufgefaßt (18). Der Polarstern (= α des Kleinen Bären) wurde, wie gesagt, als Antilopenkalb (al-farqad) bezeichnet, ebenso der Stern β des gleichen Sternbildes; so erscheinen beide zusammen unter dem Namen „die beiden Antilopenkälber“ (al-farqadān) (19). Natürlich war auch das Sternbild des Großen Bären bekannt (20).

⁹⁾ Siehe Hartner, Art. Zuhara (wie oben Anm. 1); Nöldeke, ZDMG 41.1887.711; Wellhausen 44 Anm. 2. Zuhara kommt auch als Frauentum vor (Zapletal 50; Gratzl 56). Vgl. zum Ganzen auch Nielsen, ZDMG 66.1912.469–472 (siehe aber unten Anm. 157 zur Kritik seiner Theorien).

¹⁰⁾ Nach Nielsen, Der dreieinige Gott II/1.50, waren Merkur, Mars, Jupiter und Saturn im alten Arabien unbekannt. Hartner geht in seinen Artikeln über die einzelnen Planeten (siehe oben Anm. 1) nicht auf diese Frage ein.

¹¹⁾ Vgl. Nallino, ERE XII 95a; Raccolta V 48.170f. — Nach Wellhausen (8) kam 'Ufārid (Merkur) als Personennamen vor; vgl. auch ebd. 210 (Text siehe unten p. 93). — Nallino nimmt sogar die Kenntnis aller 7 Planeten (Sonne und Mond mitgerechnet) bei den vorislamischen Arabern an. Nachdem er aus dem Koran nachgewiesen hat, daß die „sieben Himmel“ (= sieben Planetensphären nach babylonischer Auffassung; arabisch falak, Sphäre, wahrscheinlich vom babyl. pulukku) zu Mohammeds Zeit etwas ganz Selbstverständliches waren, fährt er fort: „Non sappiamo però nulla di quello che gli Arabi pensassero circa la natura di questi cieli. Sappiamo invece che essi distinguevano i sette pianeti dalle stelle fisse e li chiamavano con nomi speciali, di origine antica, di cui non si conosce l'etimologia, e che continuavano tuttora ad essere usati. Non ignoro che, nelle poesie preislamiche giunte fino a noi, dei cinque pianeti non si trovano ricordati che Venere (az-Zuhrah) e Mercurio ('Ufārid), ma non ho alcun dubbio circa l'antichità anche dei nomi Saturno (Zuhāl), Giove (al-Mushṭarī) e Marte (al-Mirrikh), poichè sono ricordati da autori musulmani prima che fossero introdotte fra loro le scienze straniere (1) e poichè la mancanza di conoscenza della etimologia di questi nomi, assieme alla mancanza di evidente somiglianza fra essi e fra i nomi degli stessi pianeti nelle altre lingue semitiche e nella persiana, mostrano che essi sono di origine antica presso gli Arabi. Quanto a Mercurio, si sa che era adorato dai Tamīm (2); quanto a Venere, dagli autori siriaci e greci del V e VI secolo d. C. deduciamo che alcune popolazioni arabe vicine alla Siria e all' 'Irāq l'adoravano al suo apparire al mattino chiamandola allora al-'Uzzā (3).“ (Raccolta V 170f.). Zu (1) wird als Beleg ein Vers des Dichters al-Kumayt († 744) angeführt, in dem Mars und Saturn erwähnt werden; zu (2) Wellhausen 210, wo aber nur gesagt wird, daß der Merkur bei den Tamīm angebetet worden sein soll (siehe unten p. 93). Wellhausen selbst ist also nicht von den Argumenten überzeugt; zu (3) Wellhausen 40–44; siehe dazu unten p. 94–97. — Die linguistischen Argumente von Nallino zu beurteilen, bin ich nicht kompetent. Sicher haben aber die anderen Planeten keine nachweisbare Rolle im Volksglauben oder im Kult gespielt.

¹²⁾ Siehe Hommel, ZDMG 45.1891.592–619; Jacob 158–161; Nallino, Raccolta V 171f. — Der Astronom al-Sūfi (im 10. Jahrh., siehe unten Anm. 41) hat die von den Beduinen gebrauchten Sternnamen gesammelt und ist auf 250 oder mehr gekommen (Nallino, a.a.O. 172).

¹³⁾ Jacob 159f.

¹⁴⁾ Hommel, ZDMG 45.1891.593 Anm. 1; Jacob 160f.; Casanova 1–16; vgl. auch ebd. 35–37; Mesnard 15 (mit note 5). 71. — Canopus, der nur südlich von 38° 35' n. Br. sichtbar ist, ist nach dem Sirius der glänzendste Fixstern (Casanova 1). Eine Hypothese über den Ursprung des Namens Suhail siehe bei Casanova 13f.

¹⁵⁾ Jacob 160f.; Nallino, Raccolta V 171.

¹⁶⁾ Hommel, ZDMG 45.1891.593 Anm. 1; Jacob 160; Nallino, Raccolta V 171; Mesnard 15.

¹⁷⁾ Hommel, ZDMG 45.1891.593 Anm. 1. 597f.; Casanova 25–34; Nöldeke, ERE I (1908) 660b; Nallino, Raccolta V 171; Mesnard 15 (mit note 11). 73f. Vgl. auch unten Anm. 63 und 64. Über den Gebrauch des Sirius-Namens im Dual vgl. Casanova, Nallino und Mesnard, a.a.O.; über andere Fixsterne siehe Hommel, ZDMG 45.1891.592–619; Gratzl 56; Nallino, Raccolta V 171f. — Zu den häufiger genannten gehört auch Simāk (= Arcturus?); siehe Jacob 159; Wellhausen 211. Hommel (ZDMG 45.1891.593 Anm. 1) erwähnt „die beiden Simāk“ (al-Simākān) = Spica und Arcturus. Mesnard hat die unterscheidenden Benennungen: al-Simāk al-Ramīh (= α Bootis = Arcturus) (15 mit note 9; über eine andere Benennung dieses Sternes siehe ebd. 73) und al-Simāk al-A'zāl (auch al-Sounbula genannt, = α Virginis = Spica (19 mit note 53; vgl. auch ebd. 73 und Hommel, a.a.O. 596f.). Sunbula (= Ähre) kommt auch als Frauentum vor, ebenso Sumāka, wohl ein Diminutivum von Simāk (Gratzl 56). — Nach Nallino (Raccolta V 171) sind al-Simākāni (die beiden Simāk) = die Fische. Vgl. auch unten Anm. 203.

¹⁸⁾ Jacob 159; Mesnard 7; Oudhi al-Na'am (udhi al-na'am), la Cuvée d'Oeufs d'autruche = ζῆντ Eridani et ζῆτ Ceti. (Diese Benennung ist zwar nur durch Qazwīnī, einen Schriftsteller des 13. Jahrhunderts, überliefert — siehe über ihn unten p. 94f. — aber man kann sie doch als echt altarabisch betrachten, weil sie mit der späteren gelehrten Astronomie nicht übereinstimmt. Dazu kommt das Nachleben dieser Vorstellung im heutigen Volksglauben, siehe unten p. 92).

¹⁹⁾ Hommel, ZDMG 45.1891.593 Anm. 1; Jacob 159f.; vgl. Wellhausen '63; 268.114.210 Anm. 1; Nallino. Raccolta V 171; Mesnard 111f.; siehe auch unten Anm. 33.

²⁰⁾ Hommel, ZDMG 45.1891.593 Anm. 1; Jacob 160; Mesnard 5.111f.

Zu erwähnen sind ferner al-Thuraiyā (die Plejaden) (21) und al-Dschauzā (Orion) (22). Nach Nallino (23) reicht auch die Kenntnis der 28 Mondstationen (Manāzil al-Qamar) in die vorislamische Zeit zurück. Vom System des Tierkreises mit seinen 12 Sternbildern kann dies dagegen nicht behauptet werden (24).

„Im allgemeinen zeigt sich bei Arabern weit weniger als bei den Griechen das Bestreben, am Himmel punktierte Zeichnungen herauszusehen, sondern vielmehr dasjenige, in jedem einzelnen Stern ein lebendes Wesen wiederzuerkennen. Das zeigen sowohl die arabischen Sternbilder, welche meist eine Gesellschaft von Personen, weit seltener eine einzelne Person darstellen, als auch Verse wie DH (=Diwān der Hudhailiten) 95, 11, wo es von der Geliebten heißt: ‚Wenn Suhail (Canopus) ihre Rede vernimmt, läßt er vom Verfolgen seiner Bahn ab und macht halt‘ (25).“

2. Stern glaube und Sternmythen

Die soeben erwähnte Auffassung der Sterne als lebende Wesen macht es begreiflich, daß ihnen auch Einfluß auf die irdische Welt, besonders auf das Wetter (26) und auf das Leben der Menschen und Tiere (27) zugeschrieben wurde. Die Auffassung, daß das menschliche Schicksal von den Sternen abhängt, ist allerdings in der altarabischen Poesie nur schwach bezeugt (28).

Eine andere Folgerung aus der Personifizierung der Sterne war die Bildung von Sternmythen: „Die Übertragung menschlicher Verhältnisse auf die Sternwelt ist bei den Beduinen bis zu wirklichen Sternmythen fortgeschritten. Ad-debarān freit um Thuraijā (Plejaden), die ihn seiner Armut wegen verschmählt: ihr Name bedeutet nämlich „die kleine Reiche“. Der verschmälte Liebhaber treibt deshalb immer seine jungen Kamelstuten hinter ihr her, um ihr eine bessere Meinung von seinen Vermögensverhältnissen beizubringen, jene gleichsam als mahr (= Brautpreis) anbietend. Suhail (Canopus) freit um die Gauzā (Orion), die ihn mit einem Fußtritt an seinen jetzigen Standpunkt versetzt, worauf sie jener durch einen Schwerthieb in zwei Hälften spaltet usw. (29).“

²¹⁾ Hommel, ZDMG 45.1891.593 Anm. 1; Jacob 160f.; Wellhausen 2.8.211; Nöldeke, ERE I 660a; Grimm, Plejadenkult 44; Nallino, Raccolta V 171; Mesnard 10.75—77.107.

²²⁾ Hommel, ZDMG 45.1891.593 Anm. 1; Jacob 160f.; Wellhausen 211; Gratzl 56; Mesnard 10.106—109.115. — Vgl. unten Anm. 204.209.

²³⁾ Nallino, EI I 517b; ERE XII 95a; Raccolta V 48.172.175—194.317—324 (ebenso auch Hommel, ZDMG 45.1891.597—619); ablehnend dagegen: Wellhausen 210 Anm. 4. Jedoch ist zu beachten, daß die von Nallino angenommenen Mondstationen nicht mit denen der späteren gelehrten Astronomie übereinstimmen (vgl. Nallino, Raccolta V 179—194.317—324).

²⁴⁾ Über den Tierkreis in der späteren gelehrten Astronomie siehe Hartner, Art. Min/aqa (wie oben Anm. 1). Im vorislamischen Arabien waren wohl einzelne der Sternbilder des Tierkreises bekannt, aber nicht das ganze System als solches; vgl. Hommel, ZDMG 45.1891.593—619; Nallino, Raccolta V 172 bis 175.315f.

²⁵⁾ Jacob 160.

²⁶⁾ Wellhausen 210f. (siehe Text unten p. 93); Jacob 158f.; Buhl-Schaeder 57 (siehe Text oben p. 88); vgl. auch Serjeant, Anthropos 49.1954. Nr. 439.

²⁷⁾ Siehe Jacob 158f. (Einfluß bestimmter Sterne auf Heuschreckenplage, Kamelkrankheiten usw.; vgl. auch ebd. 262, Nachtrag zu 160); Casanova 14f. — Vielleicht lebt der altarabische Volksglaube, daß ein Gestirn Einfluß auf die Heuschrecken hat, noch in veränderter Form fort. Vgl. dazu die Bemerkung von Philby (Arabian Jubilee 136): "The king (Ibn Sa'ūd) was, and probably still is, convinced that the locust emanates from the mouth of a fish; there is an authentic saying of the Prophet to that effect, while I believe that there is a grain of truth in it, subject to its proper interpretation, which seems to me fairly simple, though the literalists remain sceptical. The locust comes from the south, or the direction of Fomalhaut (= the mouth of the fish)." Tatsächlich kommt dieser Name (fam al-hūt) als Bezeichnung eines Sternes am südlichen Himmel vor (Mesnard 18: Fam-al-Hout-al-Ganoubi, a Piscis australis). Über die Tradition von einem großen Fisch als Ursprung der Heuschrecken siehe Damirī I 172, nach Jacob 27. — Vgl. auch unten Anm. 231a, über Einfluß der Plejaden auf die Heuschrecken.

²⁸⁾ Siehe Caskeel 55, gegen Jacob 159. — Allgemeines über den vorislamischen Schicksalsglauben siehe unten Anm. 86.

²⁹⁾ Jacob 160f.; vgl. auch Casanova 1—39, bes. 2.27—34. Die Wiedergabe des Namens durch „die kleine reiche“ ist natürlich nur eine nachträgliche Volksetymologie. Nach Mesnard (10) ist der Name von der ägyptischen Göttin Hathor abgeleitet: "... c'est ainsi que Athor-aye (du nom de la déesse Hathor) est devenu al-Thourayya (diminutif de Tharoua [= tharwa], richesse) et ce sont peut-être les mêmes vicissitudes qui ont abouti à Souhail (diminutif de Sahl, plaine)" (Vgl. ebd. 75: Athor-aye bedeutet: Monat der Hathor, oder: der Plejaden). — Zum Namen Suhail vgl. oben Anm. 14.

Auch hinter der Bezeichnung des Großen Bären als *banāt na's*, „Töchter einer (Toten-) Bahre“, möchte man einen Mythos vermuten (30).

Da die erwähnten Mythen aus vorislamischer Zeit nur in sehr fragmentarischer Form überliefert sind, ist auch ihr Nachleben bei heutigen Arabern, besonders Beduinen, zu berücksichtigen; zuweilen können ja auch Varianten von jüngerer Bezeugung eine besser erhaltene Form haben.

Von einem Fährmann in Bagdad weiß Stark zu berichten: „He knew the names of the stars: the Children of the Coffin, who follow the North Star to its eternal funeral; and Sirius and Betelgeuse, the lovers, who are Majnun and Leila, and meet, said he, together in the heavens on one night in the year (31).“ (Hier liegen auch jüngere Elemente vor, was bei einem Gewährsmann aus städtischem Milieu nicht zu verwundern ist, aber wenigstens eine Anspielung auf die „Töchter der Totenbahre“.)

Bei Arabern im Sudan sind die *banāt na's* etwas umgedeutet worden: „... the three tail-stars of the Bear are known as *banāt el-'anqarīb*, houris attendant on the Sultan's bedchamber ... (32).“

Einen auffallend guterhaltenen Mythos erzählt Vernier nach den Angaben seiner Meharisten, Beduinen der syrischen Wüste: „Nous marchons vers le nord-nord-est, la Polaire posée sur l'œil gauche de nos chamelles. — Un mythe vaste comme le ciel embrasse la Polaire, la Grande et la Petite Ourse, et Canope, cette étoile qui se lèvera tout à l'heure, puisque nous sommes à la fin de l'été et se haussera peureusement d'un travers de main au-dessus de l'horizon, juste en face de la Polaire. Les Arabes ne voient dans la Grande et la Petite Ourse ni chariot ni quadrupède comme les antiques Péloponésiens, ni casserole comme les Chinois. Ils ne retiennent d'ailleurs de la Petite Ourse que les deux étoiles arrière, plus brillantes que leurs sœurs, qui s'interposent entre la Grande Ourse et la Polaire. Cette céleste topographie suscita une légende ...“

Bajān me raconta le drame de la Polaire, en me désignant chacun des acteurs ... Les sept filles de Nach, les sept étoiles de notre Grande Ourse, découvrirent un jour le cadavre de leur père. Elles accusèrent le Chevreau, autrement dit la Polaire (33), et décidèrent de se venger. Mais la belle étoile était innocente. Les Haouadjzin, les deux 'interposées' (qui sont les deux étoiles arrière de notre Petite Ourse) (34) intervinrent dans le conflit, tout comme les médiateurs d'usage entre deux tribus en contestation. Les Haouadjzin empêchèrent les filles de Nach de nous priver de la lumière du Chevreau. En réalité, le meurtrier est Seyl [— Suhail] (Canope) qui marque l'apparition des premières pluies et des premières razzias. Il a fui vers le sud et s'est réfugié à l'aplomb de La Mecque. In n'a garde de s'éloigner de l'enceinte protectrice. Cependant, les filles de Nach s'entêtent. Elles ne veulent entendre raison; elles ne veulent pas être consolées et ne cessent de poursuivre l'innocente Polaire, en entraînant tout le firmament avec elles (35).“

Die gleiche Erzählung, mit kleinen Abweichungen, ist auch in Zentralarabien bekannt; der Gewährsmann von J. J. Hess, ein Beduine aus dem Stamm der 'Otēbe ('Utaiba), erzählte sie in folgender Form: „Es hat uns 'Alī el-Mansūr berichtet von einer Überlieferung über ‚die Töchter der Totenbahre‘

³⁰⁾ Vgl. Hommel, ZDMG 45.1891.593 mit Anm. 1.594f.; Jacob 160; Mesnard 111f. Der Stern η Ursae majoris wird Qaid [Qā'id] Banāt Na'ch, le Conducteur des Filles de la Civière, genannt (Mesnard 5. 10. 19 mit note 51). — Die Übersetzung von na's mit „Bahre“ ist ebenfalls bloße Volksetymologie; es muß sich vielmehr um ein nicht mehr verstandenes Lehnwort aus einer nordsemitischen Sprache handeln (nach Hommel, a. a. O. 594f.) Demnach wäre die Ausdeutung von na's im Mythos sekundär.

³¹⁾ Stark 57.

³²⁾ Owen 69.

³³⁾ Vgl. dazu unten p. 92 und die oben p. 89 erwähnte Bezeichnung als Antilopenkalb. — Mesnard (75) erwähnt al-Gadi als Bezeichnung des Sternbildes Capricornus; ebd. 19: al-Goudai, le Petit Chevreau = Polarstern. Der Name al-Qouth al-Chamali [al-Quth al-Samālī], l'Axe du Nord (ebd. 52) stammt sicher aus der gelehrten Astronomie.

³⁴⁾ Hawadschizūn(a); siehe unten p. 92 die Diminutivform Huwadschizun(a).

³⁵⁾ Vernier 200f.

(die sieben Sterne des Großen Bären), daß in der Vergangenheit ‚das Böckchen‘ (der Polarstern) um eine der Töchter bei ihrem Vater warb. Und das Böckchen packte und raubte sie. Es fürchtete sich aber vor ihrem Vater, tötete ihn und suchte Schutz bei den Sternen el-Howeizên, ‚die kleinen Abwehrenden‘ (die zwei Sterne β γ des Kleinen Bären). Und die Schwestern trugen ihren Vater auf der Bahre fort, begruben ihn und zogen mit ihrer Bahre weiter, denn sie wollten das Böckchen töten zur Rache für ihren Vater und für den Raub ihrer Schwester. Und als sie kamen und ihn [ergreifen] wollten, sagte er: ‚O ihr in der Nacht Ziehenden, siehe, ich bin nicht der Schuldige. Der Schuldige ist Suheil (Canopus).‘ Darauf suchten sie Suheil, und er kam ihnen entgegen von ferne und sagte: ‚O ihr in der Nacht Ziehenden, siehe, nicht ich bin der Schuldige, der Schuldige ist das Böckchen.‘ Die Schwestern wendeten sich wieder gegen das Böckchen, aber die Sterne el-Howeizên traten vor ihn und befreiten ihn, weil er ihr Schutzgenosse war. Und dies ist ihre Handlung immerdar (36).“

Bei Vernier finden sich auch noch einige Varianten zu anderen bereits erwähnten altarabischen Sternmythen. So heißt es im Anschluß an den oben zitierten Text über die „Töchter der Totenbahre“ weiter: „Metleq, lui, me dit que la Polaire est une mère gazelle entourée de ses petits; et il me montre une étoile qui se serre contre elle, c’est son faon le plus craintif. Metleq et Bajân s’accordent en revanche à faire des huit étoiles d’Eridanus, huit œufs d’autruche pondus sur le sable. En tout cas, le tour de ces fictions me frappe, il contraste avec le caractère plus plastique des grecques. Elles respectent l’autonomie de chaque étoile, n’en font pas l’élément d’une ligne ingénieuse qui grouperait plusieurs astres en un dessin. Chaque étoile reste un point, un signe, un être indépendant... Je salue les sept lampes des Pléiades, elles forment Thria, le lustre de mosquée. ‚Bajân, quand verrons-nous Ad-debarân?‘ Bajân secoue la tête et la main droite: ‚Une heure, une heure et demie...‘ Ad-debarân, la petite riche [sic] pousse sa chamelle pour se faire admirer de Thria; mais Thria la méprise et poursuit sa course (37)... Un feu s’allume à l’horizon et brasille avec une flamme orangée. Est-ce une étoile? le phare d’une auto? N’est-ce plutôt le feu d’une tente dont un serviteur attise la flamme avec sa robe? Le feu s’élève au-dessus de l’horizon. C’est bien une tente, celle des époux: Bételgeuse (38).“

Außerdem findet sich bei Vernier auch noch eine kurze Erzählung über den Planeten Venus: „... L’apparition de Chala (car Vénus porte ici un nom de chamelle) donne le signal du départ. Elle brille comme une parure de belle eau. Elle a, dit-on, vendu son père et sa mère pour se couvrir de diamants (39).“

Die Übereinstimmung dieser Erzählungen mit den vorislamischen Sternmythen ist so frappierend, daß man versucht sein könnte, an eine literarische Fiktion zu glauben. Diese Annahme ist aber völlig auszuschließen. Hess hat seinen Text von einem ganz illiteraten Beduinen erhalten und genau übersetzt (40); bei Vernier ist möglicherweise eine etwas freiere literarische Form gewählt; aber der ganze Charakter des Buches spricht für die Echtheit des Inhalts. Dazu kommen als Zeichen der Echtheit noch die Abweichungen in Ein-

³⁶⁾ Hess, Beduinen 3. Dazu noch zu vergleichen die Angabe bei Hess, *Islamica* 2.1926.585: der Polarstern und Canopus sind Brüder.

³⁷⁾ Hier liegt eine Verwechslung vor; nicht al-Dabarân, sondern al-Thuraiyâ wird gedeutet als „die kleine reiche“; siehe oben p. 90. Vgl. dazu auch Mesnard 76f.

³⁸⁾ Vernier 201–203. — Auch bei Bételgeuse (Bait al-Dschauzâ) haben wir es mit einer volksetymologischen Erklärung zu tun. Sie ist erst entstanden, nachdem der ursprüngliche Name Jad al-Gauza [Yad al-Dschauzâ], Hand des Orion, durch Verwechslung von diakritischen Punkten verderbt worden war; siehe Mesnard 4 mit note 9.5.18 mit note 36.107. Vgl. unten Anm. 204.

³⁹⁾ Vernier 200.

⁴⁰⁾ Siehe Hess, Beduinen, Vorwort (ohne Seitenzahl). — Die Situation wäre etwas anders, wenn der als Berichtstatter (oben p. 91) genannte ‘Ali el-Mansûr identisch wäre mit dem Astrologen Ibn Mansûr (* zwischen 830 und 832, siehe Brockelmann, *GAL* Suppl. I 393); das ist aber ziemlich unwahrscheinlich. Der Gewährsmann von Hess wußte selber nicht genau, wer ‘Ali el-Mansûr gewesen sei (so teilt mir Herr Prof. A. Steiger, Zürich, am 14.7.1953 brieflich mit, der seinerzeit diese Angabe von J. J. Hess selbst erhalten hatte).

zelheiten, die Infiltrationen islamischer Herkunft (die Plejaden als Moschee-Kronleuchter, Suhail sucht Zuflucht im heiligen Gebiet von Mekka) und andere Indizien. (Die Vorstellung, daß Suhail ein flüchtiger Totschläger ist, findet sich in einer, wiederum etwas abweichenden, Variante auch sonst noch) (41). Einflüsse gelehrter Astronomie in einigen Details sind nicht ganz auszuschließen (42), aber im Grunde handelt es sich zweifellos um die bodenständigen altarabischen Sternmythen. Es ist jedoch zu beachten, daß diese Mythen keinerlei religiösen Charakter haben und mithin nichts für Sternkult beweisen. Die Frage, ob und in welchem Umfang es einen altarabischen Sternkult gegeben hat, ist daher noch eigens zu behandeln.

3. Sternkult

Die Frage nach dem Sternkult im alten Arabien (abgesehen von den alt-südarabischen Hochkulturen) ist sehr verschieden beantwortet worden. Wellhausen war geneigt, ihn (ebenso wie die vorislamische Sternkenntnis) zu minimisieren: „... Für die Araber läßt sich nachweisen der Dienst der Sonne, die stellenweise schlechthin die Göttin heißt (43), der Venus, welche in gewissen Gegenden der Uzza heilig ist, und des Merkurs, der unter dem Namen Utârid beiden Tamim angebetet [worden] sein soll (44). Daß der Mond angebetet wurde, läßt sich wohl erschließen, wird aber nicht ausdrücklich bezeugt, wenigstens nicht für die uns näher bekannte Zeit. Der Islam protestiert nicht sowohl gegen eigentlichen Gestirndienst, als gegen den Glauben, daß die Sterne das Wetter machen, Hitze und Kälte, Donner und Blitz, und vorzugsweise Regen bewirken. Dieser Glaube war bei den Arabern verbreitet: angama [= andschama], es sternt' bedeutet: das Wetter ändert sich. Gewisse Sternbilder bestimmen durch ihren Wechsel den Wechsel der Jahreszeit und somit des Wetters. Sie dienen als eine Art Naturkalender, der um so dringenderes Bedürfnis war, je weniger der konventionelle Kalender taugte. In dem gleichen Sinne, wie wir das Wetter vom Mondwechsel abhängen lassen, nur mit ungleich besserem Rechte, machten es die Araber abhängig vom Frühaufgang der Thuraijâ, der Gauzâ, des Simâk usw. Das ist aber durchaus keine Verehrung der Sterne; es kommt ja gar nicht so sehr auf sie selber an, als auf ihren Wechsel im Frühaufgang. Daß Muhammed es als heidnischen Unglauben bezeichnete zu sagen: wir haben Regen bekommen infolge dieses oder jenes Gestirnwechsels, das war bloß sein übertriebener Puritanismus; er verbot es ja auch, guten Morgen zu sagen. Astrologie und Astrologie sind den alten Arabern überhaupt fremd und haben vor allem mit ihrer Religion nichts zu tun (45) ...“

Ganz anderer Auffassung ist Jacob: „Die Religion der heidnischen Araber besaß, wie die anderer semitischer Völker, einen Sternkultus, dessen Bedeutung mir Wellhausen zu unterschätzen scheint (46) ...“ Bei so widersprechenden Auffassungen bietet nur eine erneute Untersuchung der Quellen Aussicht, zu größerer Klarheit zu gelangen. Das quellenkritische Problem wird dadurch kompliziert, daß Berichte verschiedener Herkunft und verschiedenen Wertes vorliegen und daß überdies die Aussagen der Quellen auch inhaltlich

41) Siehe Mesnard 10: «Ce besoin de donner un sens aux mots est à l'origine de beaucoup de légendes où l'imagination orientale s'est donnée libre cours; ainsi celle rapportée par Al-Soufi, où Souhaïl ayant par accident brisé les reins d'Al-Gaouza qu'il avait épousée, s'enfuit vers le sud pour ne pas être obligé de rendre compte de la vie de sa femme (le sens original d'Al-Gaouza [al-Dschauzâ], 'les accouplés' Horus et Harpocrate, s'était déjà perdu et la légende l'assimile par mélatèse à Zaouga [zaudschal], épouse.» — Zu dieser Erzählung siehe auch Casanova 21.18.23; über die Vertauschung der Wörter dschauza und zaudschal ebd. 17. — Al-Soufi ist der persische Astronom 'Abd al-Rahman al-Sufi († 986); vgl. Casanova 1.2 note 1, et passim; Brockelmann, GAL I 223; Suppl. I 398; Nallino, Raccolta V 172.173.

42) Siehe oben Anm. 38 und 41.

43) Siehe dazu unten p. 99.

44) Wellhausen gibt für diese Einzelheit keine Quelle an; siehe dazu unten p. 94—96.

45) Wellhausen 210f.

46) Jacob 158. Vgl. dazu auch oben Anm. 3 und 7.

sehr disparat und nicht leicht zu kombinieren sind. Bevor eine solche Kombination versucht werden kann, ist zunächst jede Gruppe von Berichten für sich zu würdigen. Vor allem sind zu unterscheiden: einerseits summarische Angaben über einen umfassenden Sternkult, der sich auf Planeten und Fixsterne erstreckte, andererseits die Aussagen über die drei großen Göttinnen al-Lāt, al-'Uzzā und Manāt, von denen die zweite vielfach mit dem Venusstern identifiziert wird.

a) Allgemeines über Planeten- und Fixsternkult

Diesbezügliche Aussagen liegen vor von einigen arabischen Autoren des 12. bis 14. Jahrhunderts, nämlich al-Šahrastānī († 1153) (47), Abu'l-Faradsch (Barhebraeus) († 1286) (48), al-Dimašqī († 1327) (49) und al-Qazwīnī († 1283) (50). Diese sind benutzt worden von Osiander (51), Krehl (52), Casanova (53) und Blochet (54), während Wellhausen davon so gut wie keine Notiz nimmt (55). Eine kritische Stellungnahme findet sich bei Noiville (56).

Am unbestimmtesten ist die Angabe von Šahrastānī: „Es gab unter den Arabern solche, welche zum Kultus der Sabier hinneigten (yasbū ila'l-sābi'a) und über den Untergang der Sterne das glaubten, was die Astronomen über die Planeten glaubten, so daß sie bei ihrer Bewegung, ihrer Ruhe, ihrem Reisen und ihrem Rasten nur nach dem Untergang eines Sternes sich richteten und sagten: wir verdanken dem Untergang des und des Sternes Regen(57).“ Hier ist nicht eindeutig von einem Sternkult die Rede, eher vom Sternglauben. (Einfluß der Sterne auf das Wetter, günstige oder ungünstige Vorzeichen aus dem Stand der Sternbilder.) Der Vergleich mit den Sabiern läßt diese Angabe eher als verdächtig erscheinen (siehe unten p. 96).

Detailliertere Angaben hat Abu'l-Faradsch: „Die Himyariten verehrten die Sonne, Kināna den Mond, Tasm den al-Dabarān, Lachm und Dschudhām den al-Muštari (Jupiter), Taiy den Suhail (Canopus), Qais den al-Ši'rā al-'abūr (Sirius), Asad den 'Utārid (Merkur), Taqīf aber ein Heiligtum im oberen Teil von Nachla gelegen, das al-Lāt genannt wurde (58).“ Fast wörtlich das gleiche findet sich bei al-Dimašqī (59): „... Zur Religion der Sabier bekannten sich endlich die Araber. Der Stamm Himyar verehrte die Sonne, und die Erzählung vom Wiedehopf und der Bilqīs (60) beweist, daß sie und ihr Volk die Sonne verehrt haben. Die Himyariten bekehrten sich nachher zum Judentum, Kināna verehrte den Mond und bekehrte sich nachher zum Judentum. Lachm und Dschu-

⁴⁷ Siehe Brockelmann, GAL I 428f.; Suppl. I 762f.; B. Carra de Vaux, Art. al-Shahrastānī. EI IV (1934) 283a—284a; Abd-el-Jalil 184f.

⁴⁸ Siehe Brockelmann, GAL I 349f.; Suppl. I 591; Graf II 272—281; Pfannmüller 128.132 (vgl. auch ebd. 91.96 über Pococke, durch den Abu'l-Faradschs Geschichtswerk zuerst in Europa bekannt wurde).

⁴⁹ Siehe Brockelmann, GAL II 130; Suppl. II 161; ders., Art. al-Dimashqī. EI I (1913) 1016 a—b; Abd-el-Jalil 211.

⁵⁰ Siehe Brockelmann, GAL I 481f.; Suppl. I 882f.; M. Streck, Art. al-Qazwīnī. EI II (1927) 900b bis 904b; Abd-el-Jalil 210.

⁵¹ Osiander 463—505, bes. 468—470.

⁵² Krehl, bes. 8—11.14f.24—26.

⁵³ Casanova 1—39, bes. 13—15.25—34.

⁵⁴ Blochet, bes. 19—21.

⁵⁵ Seine Angabe über den Kult des 'Utārid (Merkur) bei den Tamīm (oben p. 93) scheint nicht auf die genannten Quellen zurückzugehen, sondern auf das Vorkommen dieses Namens als Personenname; vgl. Krehl 24f.; Wellhausen 8.

⁵⁶ Noiville 368f.

⁵⁷ Text und Übersetzung bei Krehl (8); Übersetzung auch bei Chwolsohn II 447f. (§ 41).

⁵⁸ Siehe Osiander 468; Krehl 9 (vgl. dazu auch ebd. 9—11.14f.24—26); Lenormant 151f.; Casanova 14.25. — Bei Conder (Heth and Moab 346) findet sich diese Nachricht in folgender Form: "The early Arabs of Yemen used to worship certain fixed stars in addition to a few of the planets, including Keis, or Sirius, Tay, or Canope, and Tasm, or Aldeboran. The rising and setting of these and others was then supposed (as in Assyria) to be connected with the rain." Hier sind durch ein groteskes Mißverständnis die Namen der bei den betr. Autoren genannten Stämme — die übrigens auch nicht alle yemenitischer Herkunft sind — zu Namen von Fixsternen gemacht worden.

⁵⁹ Vorher sind Inder, Perser, Chaldäer, Griechen, Römer und Kopten als ehemalige Anhänger des Sabismus (der Sternanbetung) aufgezählt worden; siehe die Texte bei Chwolsohn II 402—404 (§ 11).

⁶⁰ Siehe Sure 27,20—45; B. Carra de Vaux, Art. Bilqīs. EI I (1913) 750a—b.

dhām verehrten al-Muštārī, Asad verehrte den 'Uṭārid. Tasm den al-Dabarān, Qais verehrte den al-Ši'rā al'abūr, Taiy den Suhail. Sie verehrten die Götzenbilder (al-asnām) und entschuldigten sich, indem sie sagten: 'Wir verehren diese nur deshalb, damit sie uns Gott nahebringen mögen.' Sie glaubten aber nicht, daß diese Götzenbilder Schöpfer und Regierer (der Welt) seien. Ihre Verfahrensweise ist daher dieselbe wie die der Sabier hinsichtlich der Verehrung der Götzenbilder (61) . . ." Die Übereinstimmung der beiden letzten Texte ist so groß, daß man entweder direkte Abhängigkeit oder Abhängigkeit von einer gemeinsamen Quelle annehmen muß; wir haben es also hier nur mit einem einzigen, und zwar recht späten Zeugnis zu tun, wenn nicht nachgewiesen werden kann, daß hier bedeutend ältere Quellen benutzt worden sind (62).

Al-Qazwīnī bringt nur eine Angabe über den Kult des Sirius (63) (wobei man sich fragen muß, ob hier nicht eine bloße Deduktion aus einer Anspielung des Korans vorliegt) (64) und an anderer Stelle über den Kult der Plejaden (65). Demnach wären also verehrt worden: die Planeten al-Muštārī (Jupiter) und 'Uṭārid (Merkur) (66), die Fixsterne Suhail (Canopus) (67), al-Ši'rā

⁶¹) Siehe Chwolsohn II 404 (§ 11); Osiander 468; (vgl. auch ebd. 469f.); Krehl 8f.; Casanova 14.25; Blochet 20.

⁶²) Nach Blochet (191f.) stützt sich al-Dimaṣqī mit dieser Angabe auf ein (noch unediertes) Werk von Ibn al-Kalbī, Dschamharat al-anṣāb (oder: al-nasab) (Sammlung der Genealogie); vgl. dazu Klinker-Rosenberger 20; Brockelmann, GAL I 138–140; Suppl. I 211f. Da ich nirgends eine Bestätigung dieser Angabe finden konnte, wandte ich mich um Auskunft an den besten Kenner der Textüberlieferung dieses Werkes, Herrn Prof. G. Levi Della Vida (Rom). Er hatte die Freundlichkeit, mir in einem Brief vom 10. 5. 1953 folgende Auskunft zu erteilen: " . . . avrei desiderato indagare la possibile fonte dell'equivoco di Blochet, del quale non mi riesce di comprendere l'origine. Di fatto, nel passo di ad-Dimaṣqī (p. 46 ed. Mehren) non vi è nessuna menzione delle 'Jamharat al-nasab' di Ibn al-Kalbī, e nessun riferimento a essa si trova neppure nella traduzione francese dello stesso Mehren (Copenhagen 1874). Nel testo della Jamhara (di cui ho copia dai due unici manoscritti conosciuti finora, del British Museum e dell'Escorial) non vi è nulla intorno al culto degli astri presso gli antichi Arabi, e neppure nulla si trova nel 'Libro degli Idoli' dello stesso Ibn al-Kalbī . . . La notizia di ad-D. sul culto arabo degli astri è parallela, come Lei ha indicato, a quella di Barhebreo nel 'Muchtasar ad-duwal' (p. 159 ed. Sainani; questi cita come sua fonte Sā'id ibn Ahmad al-Andalusī (m. 462 [H.] / 1070 [n. Chr.]), e infatti il passo si trova nelle 'Tabaqāt al-umam' di lui, p. 43 ed. Cheihko (p. 91 della traduzione francese di R. Blachère); a p. 105 linee 4–5 del testo arabo è segnalata l'aggiunta di tre manoscritti: 'Hiṣām ibn Muḥammad al-Kalbī dice: 'I Himyar adorano il Sole'; è questa la sola traccia che ho trovata di una menzione del culto astrale risalente a Ibn al-Kalbī. — Il testo di ad-Dim. è più esteso di quello di Sā'id, e quindi non può dipendere da lui, ma deve avere una fonte comune più antica; poichè ciò che segue immediatamente, ossia i nomi degli 'idoli' adorati dagli Arabi prima dell'Islam, dipende certamente dal 'Libro degli Idoli' di Ibn al-Kalbī (forse non direttamente), e possibile che anche la notizia sul culto degli astri risalga a una opera perduta da lui." Diese etwas schwach begründete Möglichkeit wird aber noch unwahrscheinlicher durch weitere Einzelheiten, die G. Levi Della Vida in der Fortsetzung seines Briefes erwähnt: "A ogni modo, la dipendenza da Ibn al-Kalbī non può essere diretta. Il passo citato da Blochet si trova in un lungo capitolo (ed. Mehren p. 39–47) dedicato ai Sabei di Harrān e ai loro templi . . . [vgl. oben Anm. 59 und 61]. Questo capitolo nella sua redazione attuale è molto tardo (p. 43 linea 17 si parla della distruzione di Harrān da parte dei Tartari) e di carattere composito; il suo modello immediato sembra essere l'opera 'Maḥāḡib al-fikar wa-manāḡib al-'ibar' di Muḥammad ibn-Ibrāhīm al-Watwāt, di poco anteriore a ad-Dimaṣqī (cf. Brockelmann, GAL II 55; Suppl. II 54)." Da also, alles in allem, die Zurückführung von al-Dimaṣqīs Angaben auf eine ältere Quelle doch recht zweifelhaft bleibt, behalten wohl die unten (p. 96f.) entwickelten inneren Gründe gegen die Glaubwürdigkeit dieser Angaben ein bedeutendes Gewicht.

⁶³) Beleg siehe bei Casanova 25; vgl. dazu ebd. 25–34. Nach Krehl (24) ist die Siriusverehrung des Abū Kabṣa aus dem Stamme Chuṣā'a bereits durch Ibn Hiṣām († etwa 834; vgl. Brockelmann, GAL I 135; Suppl. I 205f.) bezeugt. Vgl. darüber Casanova 25–27.

⁶⁴) Sure 53,50: „Er (Allāh) ist der Herr des Sirius“; vgl. dazu Osiander 469f.; Krehl 24; Casanova 27–34. — Casanova legt wohl zuviel Gewicht auf die Ansicht der Korankommentatoren; diese schließen aus dem Umstand, daß im unmittelbaren folgenden Vers die Vernichtung des altarabischen Stammes Ad erwähnt wird, dieser Stamm habe den Sirius angebetet. Tatsächlich ist aber in den folgenden Versen (51–55) auch noch von anderen die Rede, die göttlichen Strafgerichten verfielen. (Thamūd, die Zeitgenossen Noes, wahrscheinlich auch Sodomä und Gomorrhä). Mit dem gleichen Recht könnte man dann auch alle diese als Siriusverehrer erklären, was aber offenbar nicht angengt. Nöldeke (ERE I 660b) ist daher zurückhaltend bezüglich des Siriuskultes.

⁶⁵) Siehe Krehl 25f.; Noiville 368. — Krehl (25) führt als Gewährsmann für diesen Kult auch den Astronomen al-Farghānī an († n.a.h. 861); vgl. über diesen Autor Brockelmann, GAL I 221; Suppl. I 392f.; H. Suter, Art. al-Farghānī. EI II (1927) 69b–70a. — Al-Farghānīs Notiz verdient vielleicht etwas mehr Vertrauen, weil er der vorislamischen Zeit noch bedeutend näher steht. Vgl. zur ganzen Frage Nöldeke, ERE I 660a; siehe ferner unten p. 96f.

⁶⁶) Vgl. oben Anm. 58 und 61; auch Lenormant 163, note 1. Über Jupiter ist sonst nichts bekannt. Nach Wellhausen (60) kam Sa'd als Name für die Planeten Jupiter und Venus oft vor, „aber schwerlich in alter Zeit“ (gilt auch gegen Krehl 11–13, der im vorislamischen Gottesnamen Sa'd einen Beweis für Astralkult sieht). Vgl. J. Ruska, Art. Sa'd (Glücksgestirn). EI IV (1934) 30b. — Zu 'Uṭārid (Merkur) siehe oben Anm. 55. — Zu der Behauptung, die Ka'ba sei ursprünglich ein Tempel des Zuhāl (Saturn) gewesen, vgl. Mas'ūdī (ed. et trad. Barbier de Meynard) IV 44 (chap. 63); Chwolsohn II 383.516.673f. Anm. 17; Osiander 494f.; Lenormant 124–126.163.175–178; Noiville 373. Hier liegt offenbar nur eine tendenziöse Behauptung antiislamischer Polemik vor, keine verbürgte Nachricht aus dem arabischen Altertum. Noiville (373) legt vielleicht zuviel Wert auf diese Angaben, spricht sich aber nicht ganz klar aus.

⁶⁷) Vgl. dazu außer den oben Anm. 58 und 61 erwähnten Stellen auch Osiander 470; Casanova 1–16, bes. 2.13–15; Klinker-Rosenberger 138, Anm. 425.

(Sirius) (68) und al-Dabarān (69) sowie das Sternbild der Plejaden (70). Wellhausen scheint sich mit diesen Angaben nicht näher auseinandergesetzt zu haben (71); auch sonst finde ich keine kritische Stellungnahme außer bei Noiville, der schreibt: „Les Arabes, à en croire à une tradition rapportée par Šahrastāni et Dimēšqī, auraient appartenu à la religion des astres, au çabisme. Le second de ces auteurs, suivi par Abu'l Faraj (72), énumère complaisamment les corps célestes qui auraient été adorés par telle ou telle tribu: le Soleil, la Lune, Mercure, Jupiter, les Hyades, Sirius, Canope, auxquelles on peut ajouter les Pléiades. Mais, outre que cette répartition entre les tribus de ces divers astres est fort suspecte par elle-même, et ressemble trop à la distribution que les mêmes auteurs font des dieux du paganisme aux divers peuples de la terre, on ne trouve aucune trace de culte astral dans Ibn el Kalbi, le premier des écrivains musulmans qui ait rassemblé ce qu'on pouvait savoir encore des dieux du paganisme arabe à la fin du VIII^e siècle. Les renseignements de Šahrastāni et de Dimēšqī sur les dieux arabes ont été puisés à la même source que leurs renseignements sur les çabiens de Harran, c'est-à-dire dans les livres suspects du grand çabien hérétique Thābit b. Qurra qui, dans ses nombreux livres, a dépeint un çabisme d'utopie bien plus qu'un çabisme réel et qui, pour avoir ajouté au dogme de ses compatriotes, fut expulsé de sa cité natale (73).“

Diese Bemerkung über die Rolle des Thābit b. Qurra ist beachtenswert (74). Aber selbst wenn er völlig richtige Informationen über die harrānischen Sabier (75) gegeben hätte, so ist doch unbestreitbar, daß die arabischen Religionshistoriker ein System des „Sabismus“ konstruiert und diesem eine unverdient große Rolle in der Religionsgeschichte der Menschheit zugewiesen haben. In den Rahmen dieser Konstruktion gehört wohl auch die Verteilung der Sterngottheiten auf die einzelnen Stämme. Das Ganze steht etwa auf der gleichen Linie wie die Erzählung von den 360 Idolen, die sich in der Ka'ba befunden haben sollen (76).

Dazu kommt noch eine Reihe von Einzelheiten, die den Eindruck einer künstlichen Konstruktion verstärken: so die Einordnung der Stern- und Bilderverehrung in eine monotheistische Religion, die ganz zum philosophisch-religiösen System der harrānischen Sabier paßt, wie es in islamischen Quellen dargestellt ist, aber schlecht mit den sonstigen Nachrichten über das vorislamische Arabien harmoniert. Verdächtig ist auch die Begründung des Sonnenkultes der Himyariten aus einer koranischen Legende. (Es gab zwar im alten Südarabien Sonnenkult, aber die Sonne war nicht die einzige [Stammes-]

⁶⁸⁾ Siehe oben Anm. 58.61.63.64.

⁶⁹⁾ Siehe oben Anm. 58 und 61. — Krehl (8f.) setzt al-Dabarān = Hyaden, was nicht richtig ist; der Stern al-Dabarān ist = α Tauri, während die Hyaden eine Gruppe von Sternen am Kopfe des Stieres sind; al-Dabarān befindet sich in der Nähe dieser Gruppe, wird manchmal auch dazu gerechnet, aber die ganze Sterngruppe darf nicht mit dem Namen al-Dabarān bezeichnet werden. Danach ist auch Noiville 368 (siehe hier oben im Text) zu korrigieren.

⁷⁰⁾ Siehe oben Anm. 65.

⁷¹⁾ Siehe oben p. 93f. Nach Casanova (14) hat Wellhausen die Arbeit von Osiander nicht gekannt.
⁷²⁾ Hier liegt ein Versehen vor, denn Dimašqī ist jünger als Abu'l-Faradsch; siehe oben Anm. 48 und 49.

⁷³⁾ Noiville 368.

⁷⁴⁾ Über diesen bedeutenden Astronomen und Mathematiker († 901) siehe Chwolsohn I 542–567. II p. I–III; Brockelmann, GAL I 217f.; Suppl. I 384–386; J. Ruska, Art. Thābit b. Qurra. EI IV (1934) 793b–794b; Nallino, Raccolta V 333f. Vgl. auch B. Carra de Vaux, EI IV 23a–b. Über al-Dimašqīs Quellen für die Darstellung der Sabier siehe auch oben Anm. 62 am Schluß.

⁷⁵⁾ Vgl. Chwolsohn, per totum; T. H. Weir, Art. Harrān. EI II (1927) 286b–287a; B. Carra de Vaux, Art. al-Sābi'a. EI IV (1934) 22b–23b.

⁷⁶⁾ Osiander 493; Blochet 3.21; A. J. Wensinck, EI II (1927) 632a (im Art. Ka'ba, 625a–633a). Die schematische Zahl 360 (abgerundete Zahl der Tage des Jahres) entstammt islamischer Legende. (Lammens 142.144.) Sie findet sich zuerst bei al-Wāqidī († 823; vgl. über diesen Autor Brockelmann, GAL I 135f.; Suppl. I 207f.; J. Horowitz, EI IV [1934] 1195a–1196b), in der Übersetzung von Wellhausen (Muhammed in Medina) 336f. Ibn Hišām (siehe oben Anm. 63) hat diese Zahl nicht (nach brieflicher Mitteilung von Herrn Prof. R. Paret, 25. 4. 1953). Lenormant (167) nimmt an, die Zahl 360 habe den 360 Graden des Sonnenkreises entsprochen. Eine solche Erklärung ist aber für das damalige Arabien durchaus phantastisch.

Gottheit, wie hier vorausgesetzt wird (77)). Auch für den Mondkult der Kināna gibt es m. W. keine positive Bestätigung.

Zugunsten der inneren Wahrscheinlichkeit dieser späten Nachrichten könnte nur geltend gemacht werden, daß die genannten Fixsterne (nicht die Planeten) im vorislamischen Arabien tatsächlich wohlbekannt waren (siehe oben p. 89 f.) und auch heute noch im Volksglauben eine wichtige Rolle spielen, obwohl kein eigentlicher Kult nachweisbar ist (siehe oben p. 91—93; unten p. 112—115). Auffallend ist dagegen, daß gerade der hellste und glänzendste aller Planeten in dieser Aufzählung fehlt: der Venusstern, der bei den übrigen semitischen Völkern, und nach anderweitigen Nachrichten auch bei den Arabern, eine so hervorragende kultische Bedeutung hat (siehe unten p. 101 bis 110; vgl. auch p. 112) (78); dieser Umstand spricht wieder für den künstlichen Charakter der ganzen Aufstellung. Da auch im alten Südarabien außer dem Venuskult kein anderer Sternkult nachweisbar ist (79), wird man am besten daran tun, die besprochenen Angaben als zu unsicher beiseite zu lassen. Höchstens für Plejadenkult liegen einige Indizien vor, aber auch hier handelt es sich nicht um einen bodenständig arabischen Kult, sondern um nordsemitische (aramäische) Einflüsse (80).

Zu untersuchen bleibt nun nur noch, wieweit die großen Göttinnen al-Lāt, al-ʿUzzā und Manāt astralen Charakter haben.

b) Die drei großen Göttinnen

Daß bei den Quraiš in Mekka und darüber hinaus auch sonst in Nordarabien drei große Göttinnen eine hervorragende Stellung im Kult einnahmen und vielfach als eine gewisse Einheit betrachtet wurden, ist durch den Koran (81) und durch sonstige Nachrichten (82) reichlich bezeugt. Grundlegend ist der

77) Vgl. Henninger, *Anthropos* 37—40. 1942—45. 802—804, und die dort angeführten Belege; dazu jetzt noch: Jamme, *LM* 60. 1947. 57—147 (über die Sonnengöttin vor allem: 100—112); vgl. auch Jamme, *LM* 61. 1948. 59—64.

78) Siehe Noiville 368f.: "... Quelque inventée qu'ait pu être cette liste d'astres que les Arabes païens auraient adorés, une chose est frappante au premier abord: l'absence de l'étoile la plus brillante du ciel, l'étoile du matin. Mais l'on comprend le silence des auteurs musulmans lorsqu'on interroge les documents chrétiens sur les Arabes. D'un avis commun, quelle que soit leur date — et ils puisent à des sources nettement différentes — les Arabes païens étaient les adorateurs de l'étoile du matin et l'étoile du matin était même leur principale divinité..." — Die Ansicht, daß die islamischen Autoren den Kult des Morgensterns absichtlich verschwiegen (dagegen den Kult einer ganzen Reihe anderer Gestirne erfunden) hätten, ist allerdings ebenso eigenartig wie manche andere Hypothesen von Noiville; vgl. dazu auch unten p. 101—110. Blochet (20) sucht das Verschweigen der Venusgottheit bei den islamischen Autoren durch den unmoralischen Charakter der Venus plausibel zu machen. Jedoch haben die islamischen Autoren im allgemeinen keine Bedenken, die Zeit der Dschahiliya („Unwissenheit“ oder „Barbarei“), die Zeit vor dem Islam, in recht schwarzen Farben zu malen. — Das Schweigen von Ibn al-Kalbi über Sternkult, auf das sich Noiville ebenfalls beruft (siehe oben p. 96), ist kein entscheidendes Argument, da dieser Autor ja nicht die gesamte vorislamische Religion, sondern nur den Kult der Idole (al-asnām) beschreiben will; vgl. Jepsen, *Sp.* 139—144.

79) Aus der Arbeit von Jamme (siehe oben Anm. 77), der das südarabische Pantheon in der detailliertesten Weise behandelt, ist darüber nichts zu entnehmen. Dazu auch ausdrückliche briefliche Mitteilung (18. 3. 1953): "Aucune indication relative à un culte attribué à quelque constellation." Danach zu beurteilen: Wellhausen 210 Anm. 1: „Nasr ist sabäisch, vielleicht auch die Farqadān, denen Gadhima Trankopfer gebracht haben soll.“ Über die Farqadān siehe auch Wellhausen 68.114; vgl. oben p. 89. Gadhima ist ein mythischer König von Hirā; wenn die Angaben über seine Weiblichkeiten zu Ehren dieser beiden Sterne etwas Historisches widerspiegeln, ist mit nordsemitischem Einfluß zu rechnen. Worauf sich die Annahme von Wellhausen stützt, der Kult dieser beiden Sterne sei vielleicht sabäisch, konnte ich nicht ermitteln. — Zu Nasr (= „Adler“ oder „Geier“) siehe Osiander 473; Wellhausen 23; Smith, *Kinship* 243f.; Nöldeke, *ERE* I 662b—663a; Marmadji 410; Klinke-Rosenberger 35.85f., Anm. 81—85; Jamme, *LM* 60. 1947. 130; Ryckmans, *Religions arabes* 16.39.46. Die Verehrung dieser Gottheit ist sowohl durch die islamischen Autoren als auch epigraphisch bezeugt. (Siehe jetzt auch Fakhry I 128f., mit Fig. 82; III Plate XLVII B: Darstellung eines Adlers mit zwei Schlangen, die auf den Gott Nasr gedeutet wird.) Dazu noch Jamme (Brief vom 18. 3. 1953): "nrs est le nom d'une divinité sabéenne; actuellement, il est absolument impossible de préciser s'il se réfère à la divinité astrale oui ou non et pas davantage s'il est une divinité étrangère importée en Arabie du Sud." Nach Thomas (228 note 1) bezeichnet bei den Beduinen des Rub' al-Chali, der südarabischen Wüste, jetzt der Name Nasir al-Tair den Fixstern Altair; vgl. auch Mesnard 9.15: al-Nasr-al-Tair (le Vautour qui vole) = α Aquilae (= al-Tair); ib. 17 mit note 33: Al-Nasr-al-Ouaqi (le Vautour qui tombe) = α Lyrae (= Wega).

80) Vgl. Grimme, *Plejadenkult* 44. Siehe auch oben Anm. 65.

81) *Sure* 53, 19—23; vgl. auch *Sure* 37, 149.

82) Siehe die Belege und ihre Erörterung: Wellhausen 24—25.208; Smith, *Kinship* 298—306 (= 1 292—300); Smith, *Religion* 56—58; Cook, *ibid.* 520f., Nöldeke, *ERE* I 660b—662b; Dussaud-Macler 457—459.462f.; Dérenbourg, *PELOV* V/5, 33—35; Cumont, *Etudes syriennes* 263—276 passim; Langdon 15.20—25.56; Buhl-Schäeder 74—79; Marmadji 400—407; Andrae 13f.; Winnett, *MW* 30. 1940. 113—130; Winnett, *RR* 4. 1940. 282—285; Nielsen, *ZDMG* 92. 1938. 504—551, bes. 509—525; Klinke-Rosenberger 36—43. 87—104; Ryckmans, *Religions arabes* 14—16.

Text Sure 53, 19—23: „Was meint ihr von al-Lāt und al-Uzzā und Manāt, der dritten daneben? Sollen euch Söhne sein und ihm [= Allāh] Töchter? Dies wäre eine ungerechte Verteilung. Siehe, nur Namen sind es, die ihr ihnen gabt, ihr und eure Väter (83).“

Es ist verschiedentlich vermutet worden, daß diese Triade astral sei (84); vor allem wird al-Uzzā gewöhnlich mit dem Venusstern identifiziert (siehe unten p. 101—110). In Anbetracht der verschiedenen Ansichten müssen die Nachrichten über jede einzelne dieser drei Gestalten überprüft werden.

α) Manāt

Dabei wird am besten mit Manāt begonnen, die offenkundig eine Sonderstellung einnimmt und unter den drei Göttinnen am wenigsten Bedeutung hat (85). Die neueren Untersuchungen sind übereinstimmend zu dem Ergebnis gekommen, daß sie eine Göttin des Schicksals, im besonderen Sinne des Todeschicksals, ist (86); aus sprachlichen und sachlichen Gründen ist ihr nordsemitischer Ursprung (oder wenigstens nordsemitischer Einfluß auf eine arabische Göttin) anzunehmen (87). (Abstrakte Gottheiten, wie Glück, Liebe, Zeit, finden sich auch sonst in Arabien (88), daher ist diese Bildung nichts Auffallendes.)

⁸³⁾ Sure 53, 19—23. — Nach einer glaubwürdigen Überlieferung hatte Mohammed zunächst die Anrufung dieser drei Göttinnen als Fürbitterinnen bei Allāh gestattet, bereute aber bald diesen Kompromiß und gab den Versen ihre jetzige Form. Siehe dazu Wellhausen 34; Buhl-Schaeder 177—179; Hess, ZDMG 69.1915.385—388; Andrae 14—19.95f.; Ahrens 55—57.88f.; Eichler 99—101; Nielsen, ZDMG 92.1938.523; Winnett, MW 30.1940.129; Klinke-Rosenberger 39.97 Anm. 136—138. Vgl. dazu auch Henninger, NZM 4.1948.132. — Nach Wellhausen (24) wird durch die Bezeichnung „Töchter Allāhs“ keine genealogische Beziehung, sondern nur die göttliche Natur dieser weiblichen Wesen ausgesagt. Damit würde harmonieren, daß in anderen Überlieferungen al-Lāt und al-Uzzā eher als Gemahlinnen Allāhs erscheinen (Wellhausen 45; er betrachtet dies allerdings als muslimische Erfindung; ebd. 208), und daß wieder anderswo vielleicht al-Lāt und Manāt als „die beiden Töchter der Uzzā“ bezeichnet werden (vgl. Smith, Kinship 304; Wellhausen 25 Anm. 1 [zu p. 24]; Marmadji 404; Buhl-Schaeder 75; Buhl, EI III [1936] 252a [Art. Manāt]). Andererseits wird im Koran auffällig stark der Gedanke betont, daß Allāh nicht zeugt, daß er keine Gefährtin und kein Kind hat. Diese Stellen werden von manchen als antichristliche Polemik, von anderen als gegen die „Töchter Allāhs“ gerichtet angesehen. Vgl. Henninger, NZM 3.1947.292—294.

⁸⁴⁾ Osiander sieht in den drei Göttinnen Astralgotheiten, nämlich in al-Lāt eine Mondgöttin (482f.), in al-Uzzā ebenfalls eine Mondgöttin (491), und bei Manāt hält er es für das wahrscheinlichste, daß sie eine Siriusgöttin war (498). Die Möglichkeit, daß eine der drei Göttinnen mit dem Venusplaneten zu identifizieren sei, zieht er ebenfalls in Betracht, kann sich aber nicht dafür entscheiden (498). Vgl. unten Anm. 89.102.103. — Krehl (80) schließt sich der Ansicht von Osiander an, daß al-Uzzā eine Mondgöttin sei, stützt sich dabei aber auf die oben (p. 94—97) erörterten, mit Vorsicht aufzunehmenden Nachrichten. In der Verehrung der beiden anderen Göttinnen sieht er bloßen Steinkult, ohne astrale Beziehungen zu erwähnen (ebd. 72f.). — Lenormant (143—145) nimmt an, daß es sich ursprünglich um eine einzige Göttin handelte, die mit Venus, Mond und Sirius in Beziehung gesetzt wurde und so eine dreifache Gestalt erhielt. — Alle diese Ansichten sind längst aufgegeben, nur die Theorie einer Mondgöttin ist neuerdings wieder aufgenommen worden (siehe unten Anm. 102). — Eine isolierte Auffassung vertritt M. Hartmann, wenn er über die drei Göttinnen schreibt (RHR 52.1905.174): „... il n'est pas difficile de reconnaître dans cette triade le Soleil, la Lune et l'étoile du matin (l'attribution des noms à ces trois divinités sidérales varie suivant le pays et l'époque) ...“ Siehe dazu unten Anm. 164.

⁸⁵⁾ Allgemeines über Manāt: Osiander 496—498; Krehl 73; Lenormant 144f.; Wellhausen 24—29.40.211; Nöldeke, ERE I 661b—662a; Dèrenbourg, PELOV V/5, 33f.; Dalman, Petra 52; Buhl-Schaeder 74; Buhl, Art. Manāt, EI III (1936) 251b—252a; Langdon 20f.; Marmadji 406f.; Klinke-Rosenberger 36f.87—90 Anm. 90—108; Winnett, MW 30.1940.114.116.117.119f.128; Ryckmans, Religions arabes 15f.21; Ringgren 184—186. — Ibn al-Kalbī betrachtete diese Göttin als die älteste unter den dreien, mit der Begründung, daß die mit Manāt zusammengesetzten Namen in den Genealogien schon früher vorkommen als die von al-Lāt und al-Uzzā abgeleiteten (siehe Wellhausen 25.29; Klinke-Rosenberger 36.37). Dieses Argument ist aber nicht durchschlagend (siehe Wellhausen 29; vgl. auch ebd. 40; Winnett, MW 30.1940.116; außerdem ist auch der vielfach künstliche Charakter der Genealogien zu bedenken). Aus der Berücksichtigung aller Quellen ergibt sich vielmehr, daß zur Zeit Mohammeds Manāt, die unbedeutendste unter den drei, den beiden anderen untergeordnet war; vgl. Buhl, EI IV (1934) 1158a (Art. al-Uzzā). Dadurch wird aber nicht ausgeschlossen, daß Manāt früher im Hedschā eine größere Bedeutung hatte und erst später durch al-Uzzā in den Schatten gestellt wurde. Vgl. Buhl, a. a. O. 1157b—1158a; Wellhausen 39; Winnett, MW 30.1940.119.128f.

⁸⁶⁾ Siehe die oben Anm. 85 zitierten Belege, bes. Wellhausen 28.211; Nöldeke, ERE I 661b—662a; Langdon 20—25; Klinke-Rosenberger 87 Anm. 90; Winnett, MW 30.1940.119; ferner Brockelmann, ARW 21.1922.111; Zimmern, Islamica 2.1926.580—582; Andrae 13; Ringgren 184—186. Später scheint sie ihren Charakter als Schicksalsgöttin eingeblüht zu haben (siehe Caskel 24). — Allgemeines über den vorislamischen Schicksalsglauben: Schrammeier, per totum; Caskel, per totum; Wellhausen 228—230; Nöldeke, ERE I 661b—662a; Buhl-Schaeder 91f.

⁸⁷⁾ Siehe die oben Anm. 86 zitierten Belege, bes. Wellhausen 28; Langdon 20—25; Zimmern, a. a. O. 580—582 (mögliche Beziehungen zu Syrien-Phönizien und letztlich Assyrien); Winnett, MW 30.1940.119f.

⁸⁸⁾ Vgl. Wellhausen 28; Nöldeke, ERE I 661a—662b; Ryckmans, Religions arabes 14—18 passim; Ringgren 172—189; speziell über den Gott Wadd (Liebe): Wellhausen 14—18.24; Nöldeke, ERE I 662a—b; Déak 44—50; Nallino, Raccolta III 169—176; Klinke-Rosenberger 59f.135—137 Anm. 396—410; Henninger, Anthropos 37—40.1942—45.801 Anm. 90; Ryckmans, Religions arabes 16.20; Ringgren 172—182; dieser Gott ist südarabischen Ursprungs und wahrscheinlich erst später in Zentral- und Nordarabien bekannt geworden (siehe Nallino, Raccolta III 174 nota 1; vgl. auch Henninger, Anthropos 37—40.1942—45.788 Anm. 3).

Daß Manāt ursprünglich ebenfalls eine Astralgottheit war, ist nur selten und mit unzureichenden Gründen behauptet worden (89); daher scheidet sie bei der weiteren Untersuchung aus.

β) al-Lāt

Erheblich schwieriger ist die Wesensbestimmung bei al-Lāt (90). Der Name kann uns wenig Aufschluß geben, denn er ist so allgemein wie nur denkbar: „die Göttin“ (al-'ilāhat > al-'ilāt > al-lāt) (91). Günstig ist dagegen der Umstand, daß der Kult dieser Göttin schon sehr früh bezeugt ist, mehr als ein Jahrtausend vor dem Islam. Herodot kennt sie als *Λιλαίη* und identifiziert sie mit Aphrodite Urania (92); dazu kommen die Zeugnisse der safatenischen, lihyanitischen und thamudenischen Inschriften (93). Auch in Randgebieten, wo Synkretismus arabischer und fremder Religionsformen vorliegt, wie in Palmyra und bei den Nabatäern, ist al-Lāt erwähnt (94).

Alle diese Quellen geben aber nur wenig Aufschluß über ihr Wesen. Daher sind auch verschiedene Deutungen möglich. Vielfach sah man in al-Lāt die große semitische Muttergöttin (95); da diese von vielen Autoren mit der Mutter Erde identifiziert wurde (96), würde das auch für die arabische al-Lāt gelten,

⁸⁹⁾ Dussaud (Arabes 132) spricht die Vermutung aus, Manāt könne die Venus als Abendstern sein, bringt aber keine Argumente dafür. Über die astralen Deutungen von Osiander und Lenormant siehe oben Anm. 84.

⁹⁰⁾ Allgemeines über al-āt: Osiander 479–483; Krehl 72f.; Wellhausen 29–34.44f.208; Smith, Religion 56f.210.212; Cook, *ibid.* 520f.; Lagrange 76; Dérenbourg, PELOV V/5,33; Dussaud-MacIer 457–463; Dussaud, Arabes 118–139; Nöldeke, ERE I 661a; Buhl-Schaefer 74–76; Buhl, Art. al-Lāt. EI III (1936) 20a–b; Marmadji 400f.; Langdon 15.20.24; Klinke-Rosenberger 37f.91–94 Anm. 112–130; Andrae 13f.; Ahrens 5; Winnett, MW 30.1940.113–130, bes. 120–130; Winnett, RR 4.1939–40.282–285; Ryckmans, Religions arabes 8.141.22; vgl. auch Février 10–16; Dalman, Petra 51f.; Grimme, Safatenisch-arabische Religion 131–137.

⁹¹⁾ Siehe Wellhausen 33.44f.; Dussaud-MacIer 457; Dussaud, Arabes 122; Dalman, Petra 51; Buhl-Schaefer 75 Anm. 193; Buhl, EI III 20a; Février 13; Winnett, MW 30.1940.121f.; Ahrens 5; Ryckmans, Religions arabes 15. — Die von den islamischen Autoren gegebene Etymologie ist phantastisch; vgl. Wellhausen 29.33; Dussaud, Arabes 119f.; Klinke-Rosenberger 37.92 Anm. 115.

⁹²⁾ Siehe Wellhausen 32.33.34.40; Krehl 29–48; Lenormant 142f.146f.184–187; Blochet 11–14; Smith, Religion 316; Nöldeke, ERE I 661a; Dussaud-MacIer 457; Dussaud, Arabes 121–123; Dalman, Petra 51; Lidzbarski, ESE 3.1909–15.90–92; Offord 198; Buhl, Art. Alilat. EI I (1913) 314b; Langdon 15; Février 13 note 7.14 note 2; Andrae 13f.; Ahrens 5; Winnett, MW 30.1940.121.123; Nielsen, Handbuch I 182f. Es ist zu beachten, daß Herodot zwei verschiedene Namensformen hat: *Λιλαίη* (III.8) und *Αλάρη* (I.131); letzteres wird gewöhnlich als eine Korruption von Alilat unter dem Einfluß des Namens Mylitta angesehen (so z. B. Buhl, EI I 314f.; Langdon [15] denkt an die babylonische Alittu); dagegen betrachtet Winnett (MW 30.1940.123) die Form Alitta als von al-'Uzzā abgeleitet, scheint aber mit dieser Auffassung allein zuzustehen. Blochet (11–14) sieht in Alilat eine Verschreibung für Alidat und identifiziert diese Göttin mit dem Venusstern, bringt den Namen aber nicht mit al-'Uzzā zusammen.

⁹³⁾ Vgl. Dussaud, Arabes 118–139, bes. 133–139; Dalman, Petra 51; Grimme, Safatenisch-arabische Religion 131–133.136f.; Littmann 29f.82f.105f.; Langdon 15; Winnett, MW 30.1940.116–118.120; Nielsen, ZDMG 92.1938.520f.; Ryckmans, Religions arabes 15.20.22; van den Branden 11.

In den safatenischen Inschriften kommt außer 'lt, das von manchen 'ilat gelesen wird (Ryckmans, Noms propres I 3; Ryckmans, Religions arabes 22), von anderen 'Alilat (Dussaud, Arabes 122; Grimme, Safatenisch-arabische Religion 133 Anm. 1; Littmann 29f.82f.105f.) auch die Form hlt vor, wohl = Hallāt (der Artikel lautet im Safatenischen ha—) (Dussaud-MacIer 457; Nöldeke, ERE I 661a; Grimme, a. a. O. 133). — Ein besonderes Problem der safatenischen Inschriften bildet die Identifizierung der Gottheit Rudā (= „Wohlwollen, Gunst“), die auch anderweitig im vorislamischen Arabien bezeugt ist (Wellhausen 58f.; Nöldeke, ERE I 662a; Marmadji 420; Klinke-Rosenberger 45.108 Anm. 205; Ryckmans, Religions arabes 18.21.22). Winnett (MW 30.1940.123; vgl. auch ebd. 117.118) sieht in ihr das safatenische und thamudenische Äquivalent von al-'Uzzā. Offord (200) identifiziert sie mit dem Venusstern, Langdon (24) mit al-Lāt. Wenn al-Lāt und al-'Uzzā nur zwei Erscheinungsformen derselben Gottheit sind (siehe unten Anm. 101), sind diese beiden Deutungen miteinander vereinbar. Tatsächlich leitet auch Offord (198) aus Herodot (I 131) ab, daß die safatenische Alilat der Venusplanet gewesen sei. Vgl. auch Dussaud, Arabes 123, und unten Anm. 163. — Nielsen (Handbuch I 229) erklärt Rudā als einen männlichen Venusgott (vgl. aber unten Anm. 156 und 157). Die meisten Autoren betrachten Rudā als eine weibliche Form, der die männliche Form Arsu entspricht (Dussaud, Arabes 144; Langdon 24; Février 30; Littmann 29.106f.; vgl. unten Anm. 163). Lidzbarski (ESE 3.1909–15.91f.) sieht in dem bei Herodot erwähnten Götterpaar die Gottheiten 'ilat und Rudā; letzterer wäre ursprünglich eine männliche, später vielleicht eine weibliche Gottheit gewesen. Vgl. dazu auch Littmann 107. Zusammenfassend jetzt Ringgren 182f.

⁹⁴⁾ Siehe Smith, Religion 56; Cook, ebd. 520; Wellhausen 32.61; Dussaud-MacIer 457–459; Dussaud, Arabes 123–127.130f.; Nöldeke, ERE I 661a; Dalman, Petra 51f.; Offord 198f.; Langdon 56; Février 10–16; Winnett, MW 30.1940.116–118.122; Ryckmans, Religions arabes 15.

⁹⁵⁾ Vgl. Wellhausen 45. — Als Bestätigung wurde vielfach eine nabatäische Inschrift zitiert, in der al-Lāt angeblich als „die Mutter der Götter“ bezeichnet wird; siehe Wellhausen 32.33.208; Smith, Kinship 210.298; Smith, Religion 56; Cook, ebd. 520; Nöldeke, ERE I 661a; Dussaud-MacIer 457f.; Février 14; Hommel, Ethnologie 714f.; Langdon 17; Andrae 14; Noiville 372 note 2. Aber bereits Dussaud-MacIer bemerken; „Toutefois la lecture est douteuse“ (457 note 4; vgl. auch Dussaud, Arabes 126f.; Dalman, Petra 51), und Winnett lehnt sie völlig ab: „The reading, 'Allat, the mother of the gods' in CIS II 185 is without any foundation, as Clermont-Ganneau has pointed out (Rev. [Recueil] ? d'arch. or. II. p. 374, n. 3; IV p. 181).“ (MW 30.1940.118; vgl. auch ebd. 123 note 31; ferner Février 14 note 6).

⁹⁶⁾ Nöldeke, ARW 8.1905.161–166; Dhorme, ARW 8.1905.550–552; Cook in Smith, Religion 517f.566f.; Nielsen, ZDMG 66.1912.595f.; Nielsen, Der dreieinige Gott I 218f.277f.323f.331–333; II/1, 12; Février 12f.; vgl. auch Granqvist, Birth and Childhood 229 note 53. Bei Briem (ARW 24.1926.179–184) werden noch weitere Vertreter dieser Ansicht aufgezählt, die sie allerdings zum Teil nur mit Vorbehalt aussprechen (W. W. Baudissin, A. Lods, L. Köhler, R. Eisler, H. Vincent, S. Langdon, F. Steinleiter.) Vielfach werden immer wieder dieselben Argumente wiederholt.

aber dieser Schluß ist kaum je ausdrücklich gezogen worden (97). Da die früheren Auffassungen über die Mutter Erde bei den Semiten nach der Kritik von Briem (98) unhaltbar geworden sind (auch für die Nordsemiten), scheidet diese Deutung auch für al-Lāt aus. Sie ist vielmehr als eine ursprünglich himmlische Gottheit anzusehen (99). Meistens wird sie als Sonnengöttin betrachtet (100), von anderen dagegen als ursprünglich identisch mit al-'Uzzā, so daß in diesen beiden Göttinnen nur zwei verschiedene Erscheinungsformen einer einzigen Gestalt zu sehen wären (101). Neuerdings hat Winnett die überraschende, früher noch kaum vertretene Theorie aufgestellt, daß es sich um eine Mondgöttin handle (102). So wenig diese Auffassung in das herkömmliche Schema paßt, ist sie doch nicht a priori als unmöglich zu betrachten. Es sei aber bemerkt, daß die Darstellungen einer gehörnten Göttin nicht notwendig auf den Mond hinweisen, sondern auch eine Venusgöttin bezeichnen können, da in Babylon die Venusphasen bekannt waren (103). Die positiven Zeugnisse für die Gleichsetzung von al-Lāt mit der Sonne sind schwach (104). Da man sie andererseits mit al-'Uzzā identifiziert hat, muß die Beantwortung der Frage nach ihrem Charakter zurückgestellt werden, bis über erstere Klarheit gewonnen ist.

⁹⁷) Bei den oben Anm. 96 zitierten Autoren finde ich dafür keinen anderen Hinweis als die Angaben von Smith, wonach das Lebendigbegrabene neugeborene Mädchen im vorislamischen Arabien, wenigstens in manchen Fällen, ein Opfer an die unterirdischen Göttinnen gewesen sein soll (Smith, Religion 370 note 3; Smith, Kinship 293.305; vgl. den ganzen Abschnitt über Mädchenötung, ebd. 291—295). Daß al-Lāt eine solche unterirdische Gottheit gewesen sei, wird nicht ausdrücklich gesagt, ist aber nach dem Zusammenhang wohl vorausgesetzt. Auch Nöldeke rechnet damit, daß diese Praxis ursprünglich 'a sacrifice to subterranean deities' gewesen sein könne (ERE I 669b), spricht sich aber nicht näher über diese supponierten Gottheiten aus. ARW 8.1905.165f. wird von ihm an Argumenten für die Mutter Erde-Vorstellung aus dem arabischen Bereich nur der Gebrauch des Wortes „Samen“ im Doppelsinn angeführt; vgl. dazu Briem, ARW 24.1926.186. — Langdon (15) deutet eine Beeinflussung der arabischen Ilat durch die babylonische „Erdmutter“ im nördlichen Grenzgebiet an; dabei ist aber die babylonische Erdgöttin selbst sehr zweifelhaft, siehe unten Anm. 98.

⁹⁸) Briem, ARW 24.1926.179—195, bes. 185—195. — Nielsen (Der dreieinige Gott I 277f.323f.) hebt richtig hervor, daß die Vorstellung der „Mutter Erde“ nur bei ackerbaureisenden Völkern, nicht bei den nomadischen Semiten zu Hause ist — so anfechtbar im übrigen seine Theorien auch sein mögen (siehe dazu unten p. 107f.).

⁹⁹) Février 12—16: während die babylonische Allatu die Herrin der Unterwelt ist, hat die arabische Allāt (die sich auch in Palmyra findet) ursprünglich himmlischen Charakter, selbst wenn dieser stellenweise verlorengegangen sein sollte. Vgl. auch Dussaud, Arabes 133.

¹⁰⁰) Vgl. Wellhausen 33.44f.; Nöldeke, ERE I 661a. — Winnett (MW 30.1940.124) nennt als Anhänger dieser Ansicht: Hommel (Grundriß, p. 149 [= Ethnologie; muß heißen: p. 147]), Nielsen, (Handbuch I, p. 197, 224), Buhl (Enc. of Islam, s. v. al-Lāt [= EI III 20a]) und Cook (in Smith, Religion 520). Vgl. ferner Buhl-Schaefer 76 mit Anm. 198; Février 14; Ahrens 5; Hitti 61. Winnett (MW 30.1940.124; RR 4.1939—40.282) führt gegen diese Auffassung Belege aus nabatäischen, palmyrenischen und safatenischen Inschriften an, in denen die Sonne als männlich betrachtet wird. Dort handelt es sich aber um ausgesprochene Rand- und Mischgebiete, aus denen man nicht mit Sicherheit Schlüsse für Zentralarabien ziehen kann.

¹⁰¹) Als Vertreter dieser Ansicht nennt Winnett (MW 30.1940.124): Smith (Kinship 295 [= 301]), Barton (Origins 218), Dussaud (Arabes en Syrie 131 [vgl. auch ebd. 123]) und Ryckmans (Les noms propres 1 3). Vgl. auch Dussaud-Macler 458—463; Dalman, Petra 51; Offord 198—200; Langdon 24f. — In Palmyra wurde Allāt vielleicht mit dem Venusstern identifiziert (Février 16), aber das kann sekundär sein. — Bemerkenswert ist eine altarabische Schwurformel „bei den beiden 'Uzzā“, die allerdings verschieden ausgelegt wird; siehe Wellhausen 38 Anm. 3. 244; vgl. unten Anm. 176.

Das ganze Problem wird kompliziert durch zwei Umstände: 1. Es ist fraglich, ob die in den literarischen Quellen (vorislamische Dichter, Koran, islamische Autoren) genannte al-Lāt identisch ist mit allen Göttinnen, die unter dem Namen Ilat oder ähnlichen Namen epigraphisch belegt sind (Ryckmans [Religions arabes 51] sieht in der bei Wellhausen [33] erwähnten Zentralarabischen Iāhat eine Sonnengöttin, dagegen in der Ilat der nordarabischen Inschriften eine Venussterngöttin). Nach Littmann [106] spricht dagegen manches dafür, daß die safatenische Allāt eine Sonnengöttin war). 2. In den altsüdarabischen Hochkulturen gab es eine weibliche, bei den Nordsemiten eine männliche Sonnengottheit. Wo verläuft die Grenze zwischen beiden Auffassungen? Gab es überhaupt eine klare Grenze? Zentral- und Nordarabien könnte auch ein Mischgebiet gewesen sein. Nielsen ist geneigt, den Geltungsbereich der weiblichen Sonnengottheit auf ganz Arabien auszudehnen. (Vgl. Der dreieinige Gott I 322—328; Handbuch I 223; ZDMG 92.1938.509—525, bes. 510f.520f.), einschließlich der nördlichen Randgebiete (Nielsen, MVG 21.1916.255—265, im Gegensatz zu Dussaud, Arabes 131; Ryckmans, Noms propres 1 3; Ryckmans, Religions arabes 15.20; van den Branden 11). Dabei gibt er aber zu: diejenigen Namen, die im Süden die solare Göttin als persönliche Gottheit (Muttergöttin) charakterisieren, wie z. B. Ilat, bezeichnen im Norden die Venusgöttin (Nielsen, Handbuch I 239 Anm. 1).

¹⁰²) Winnett, MW 30.1940.113—130, bes. 124—127; Winnett, RR 4.1939—40.282f. — Vor ihm war sie nur von G. A. Cooke, North Semitic Inscriptions (Oxford 1903), p. 222, vertreten worden (Winnett, MW 30.1940.222f.; RR 4.1939—40.282). — Allerdings hatte auch Krehl (43—45) die Allāt bei Herodot als eine Mondgöttin erklärt; aber die Belege, worauf er sich dabei stützt, können nicht mehr als stichhaltig betrachtet werden. — Über eine Mondgöttin in Ras Sam'a siehe Dussaud, Ras Shamra 2141—144; vgl. auch ebd. 156f.; Dhorme, Hébreux nomades 72f. (vgl. den Kontext 69—74).

¹⁰³) Offord 197—203; vgl. auch Baudissin, Adonis und Esmun 19; Dussaud, Mythologie syrienne 6—8; Dalman, Petra 51 (über den sekundären Charakter der Beziehung zum Mond).

¹⁰⁴) Vgl. die Erörterung der Belege unten Anm. 179.

γ) al-'Uzzā

αα) Identität mit dem Venusstern?

Mit dieser Göttin haben sich die Religionshistoriker besonders ausführlich befaßt (105), da über sie ein sehr reiches, aber disparates Material vorliegt. Vielfach wird sie in der religionsgeschichtlichen Literatur einfachhin mit dem Venusstern identifiziert (106). Diese Gleichsetzung ist zweifellos für einige Gebiete im Norden der arabischen Halbinsel berechtigt (107); die Frage ist aber, ob es sich dabei nicht um eine sekundäre Erscheinung handelt. Die ursprüngliche Identität von al-'Uzzā und Venusstern darf jedenfalls nicht ohne weiteres vorausgesetzt werden, sondern bleibt fraglich, solange die Quellen nicht näher geprüft worden sind.

Der Name al-'Uzzā kann keinen Aufschluß geben; er scheint eher ein Beiname zu sein, denn er bedeutet „die Mächtigste“ oder „die Erhabenste“ (Femininform des Superlativs a'azz zum Positiv 'aziz; beides wird im Islam als Beiname Allahs gebraucht) (108).

Der Kult dieser Göttin ist bezeugt für verschiedene Orte im Hedschāz, so in der Nähe von Mekka (109) und bei den Ghatafān in der Gegend von Taimā' (110), ferner für Stämme in den an Mesopotamien und Syrien angrenzenden Gebieten (111). Auch für den Yemen ist ihre Verehrung epigraphisch nachgewiesen; es handelt sich aber um späte Beeinflussung von Nordarabien aus (112). Die südarabische Hochkultur besaß eine männliche Venusgottheit, 'Athtar (113); wo al-'Uzzā im Bereich der gleichen Kulturen ebenfalls verehrt wird, ist sie ohne Beziehung zu diesem Gestirn (113a). Überhaupt wird in keiner arabischen Quelle die 'Uzzā ausdrücklich mit dem Venusstern identifiziert. Zum Beweis dieser Gleichsetzung zieht man außerarabische (griechische, lateinische, syrische) Schriftsteller heran (114). Bevor aber deren Angaben zur Kombination mit den Aussagen der arabischen Quellen herangezogen werden können, ist ihr Inhalt und ihre Tragweite zunächst genauer zu untersuchen.

Zunächst sprechen einige Belege in allgemeinerer Weise vom Kultus des Morgensterns bei den Arabern; dabei läßt es die Ausdrucksweise oft im unklaren, ob dieser als eine männliche oder weibliche Gottheit betrachtet

¹⁰⁵) Allgemeines über al-'Uzzā: Osiander 484—491; Krehl 75—80; Lenormant 143f.; Wellhausen 34—45 (bes. 40—45), 48.115.119; Nöldeke, ZDMG 41.1887.710f.; Nöldeke, ERE I 660b; Smith, Kinship 300—306; Smith, Religion 57 (note 3 zu p. 56), 185.210.466; Cook, ebd. 521; Lagrange 134f.138; Buhl-Schaeder 76; Buhl, Art. al-'Uzzā. EI IV (1934) 1157b—1158b; Dérenbourg, PELOV V/5, 31—40; M. Hartmann, RHR 52.1905.173—175; Langdon 24f.; Février 19f.; Marmadji 402—406; Klinke-Rosenberger 38—43.94—104 Anm. 131 bis 185; Nielsen, ZDMG 92.1938.522; Winnett, MW 30.1940.113—117.118—120.122f.124.127—129; Winnett, RR 4.1939—40.282.285; Andrae 14; Ahrens 5; Ryckmans, Religions arabes 15.20; Guidi 131.

¹⁰⁶) Nöldeke, ZDMG 41.1887.710; Nöldeke, ERE I 660b; Dérenbourg, PELOV V/5, 37f.; Cumont, RHR 64.1911.147; Winnett, RR 4.1939—40.282; Winnett, MW 30.1940.122f.; vgl. auch ebd. 127—129; Merrill, MW 41.1951.95; Andrae 14; Ahrens 5; Guidi 131.

¹⁰⁷) Siehe die Einzelbelege unten Anm. 114—123.

¹⁰⁸) Siehe Wellhausen 45; Nöldeke, ERE I 660b; M. Hartmann, RHR 52.1905.174; Dussaud-MacIer 463; Dérenbourg, PELOV V/5, 33; Ahrens 5; Klinke-Rosenberger 94f. Anm. 131 und die dort angeführten Belege.

¹⁰⁹) Wellhausen 34—39; Klinke-Rosenberger 38—43.94—104 passim.

¹¹⁰) Buhl, EI IV (1934) 1157b (Art. al-'Uzzā).

¹¹¹) Siehe die Einzelbelege unten Anm. 114—123.

¹¹²) Dérenbourg, PELOV V/5, 31—40; Dérenbourg, CRAIBL 1905/1, 235—242; Dussaud, Arabes 132; Cook in Smith, Religion 521; Nielsen, Der dreieinige Gott I 318; Nielsen, Handbuch I 236; Winnett, MW 30.1940.114f.116.127; Klinke-Rosenberger 94 Anm. 131; Jamme, LM 60.1947.106f.

¹¹³) Vgl. Henninger, Anthropos 37—40.1942—45.802f.; dazu jetzt noch: Jamme, LM 60.1947.85—100; Ryckmans, Religions arabes 41f.

^{113a}) Nach Ryckmans (Noms propres I 26; Religions arabes 44) und Jamme (LM 60.1947.106f.) ist die in Südarabien bezeugte 'Uzzay, 'Uzzayan (die Endung -n ist im Südarabischen Artikel), obwohl der Name formal genau dem nordarabischen al-'Uzzā entspricht, die Sonnengöttin. (Das Zitat bei Winnett [MW 30.1940.123 note 33] könnte den Eindruck erwecken, diese Aussage beanspruche Gültigkeit für ganz Arabien, was bei Ryckmans offenbar nicht gemeint ist). Frau Prof. M. Höfner vermutet sogar, daß zwischen der nord- und südarabischen 'Uzzā nur eine Namensgleichheit bestehe, daß also nicht die Übertragung einer individuellen Gottheit stattgefunden habe. (Brief vom 17. 5. 1953.)

¹¹⁴) Siehe Wellhausen 40—44; Blochet 5—19; Montet, RHR 53.1906.154; Cumont, RHR 64.1911.146f.; Eichner 234—241; Noiville 369—376 (dasselbst weitere bibliographische Angaben).

wurde (115). Ein solcher Kult ist im 4. Jahrh. n. Chr. bezeugt für Elusa, an der Südgrenze von Palästina (116), ferner für arabische Stämme, die in die Stadt Bēth-Hūr in Mesopotamien einfielen, also wohl Beduinen der Syrischen Wüste, im 5. Jahrh. Hier wird die Morgensterngottheit (von dem syrischen Schriftsteller I s a a k v o n A n t i o c h i e n) bald Beltis (= die Herrin), bald Kaukabtā (= die Sternin), einmal aber auch ausdrücklich 'Uzzā genannt (117). Aus dem 6. Jahrh. berichtet Prokopius von Cäsarea über Menschenopfer der Lachmiden-Könige von Hirā an die „Aphrodite“ (118). Hierher gehört auch der sogenannte Nilus-Bericht, nach dessen Angabe die Beduinen der Sinaihalbinsel als einzige Gottheit den Morgenstern verehrten (ἀστὴρ δὲ τῷ πρωϊνῷ προσκυνοῦντες) und ihm das Beste von der Beute opferten (119). Die Echtheit und Glaubwürdigkeit dieses Berichtes ist aber stark in Zweifel gezogen worden, und aller Wahrscheinlichkeit nach haben wir es hier nicht mit einer Quelle von Eigenwert zu tun, sondern mit einer romanhaften Erzählung (120); soweit die darin enthaltenen Milieuschilderungen richtig sind, finden sie sich auch anderweitig in der griechischen und syrischen Literatur, und soweit sie darüber hinausgehen, sind sie unzuverlässig. Daher wird im folgenden von der Benutzung dieser Quelle ganz abgesehen. — Nach Ephrem dem Syrer verehrten die Ismaeliten die Kaukabtā (121); ebenso berichtet auch Theodoret in seiner Biographie des Simeon Stylites über einen orgiastischen Kult der Aphrodite bei den Ismaeliten (122). Hier sind aber mit „Ismaeliten“ sicher nur die Beduinen der syrisch-nordarabischen Wüste gemeint. Alle bisherigen Belege sprechen also nur von Randgebieten im Norden und sagen über das übrige Arabien nichts aus. „Es ist aus alledem klar, daß trotz der Orgien, die nach Theodoret ihr zu Ehren gefeiert sein sollen, die Uzza mit der Venus nicht darum gleichgesetzt wird, weil sie die Göttin der Liebe war, sondern darum, weil der Venusstern ihr heilig war: colunt illam ob Luciferum. Für ganz Arabien läßt sich allerdings diese Beziehung nicht nachweisen, sondern nur für die palästinisch-syrische Grenzgegend. Im Higaz [Hedschāz] und im Nagd [Nedschd] merkt man nichts davon; in der alten Poesie wird der Morgenstern gelegentlich als Maskulinum be-

¹¹⁵) Bei griechischen Autoren finden sich die maskulinen Ausdrücke *Ἑωσφορος*, *Φωσφορος*, *Ἑως*; seit dem 4. Jahrh. v. Chr. war auch die Bezeichnung *ο τῆς Ἀφροδίτης ἀστὴρ* bekannt, später einfach *Ἀφροδίτη*; siehe Gundel 2032; Hartner, EI IV (1934) 1340b (Art. Zuhara); ebenso gebrauchten die Lateiner nebeneinander Venus und Lucifer (Beispiele siehe im folgenden). — Wenn Langdon (15) schreibt, die griechische Aphrodite werde niemals mit dem Planeten Venus identifiziert, so ist das ein Irrtum. Vgl. zum Ganzen auch Heussi 152 Anm. 1 (mit Fortsetzung auf p. 153).

¹¹⁶) Ein alljährliches Fest der „Aphrodite“ in Elusa wird erwähnt von Epiphanius und Hieronymus; letzterer schreibt in seiner Vita S. Hilarionis: „(Hilarion) . . . pervenit Elusam, eo forte die, quo anniversaria solemnitas omnem oppidi populum in templum Veneris congregaverat. Colunt autem illum ob Luciferum, cuius cultui Saracenorum natio dedita est . . .“ (MPL 23, col. 41, no. 25). Zur Deutung dieser Zeugnisse siehe Lenormant 136 note 1; Wellhausen 42.44.48; Smith, Kinship 300–302; Smith, Religion 57 (note 3 zu p. 56); Cumont, RHR 64.1911.147f.; Heussi 145 Anm. 2.152 Anm. 1; Noiville 369.374; Winnett, MW 30.1940.122f.; Eichner 237. — Ob die in Elusa verehrte „Aphrodite“ dort als al-'Uzzā bezeichnet wurde, ist zweifelhaft (siehe Smith, Religion 57 [note 3 zu p. 56]). Manche leiten den Namen Elusa von al-'Uzzā ab (so Cumont, RHR 64.1911.148: „peut-être“; Winnett, MW 30.1940.122), andere dagegen von Chalasā (vgl. dazu Wellhausen 48; Smith, Kinship 301). Worauf sich die Annahme von Winnett (MW 30.1940.122f.) stützt, al-'Uzzā sei dort als Abendstern verehrt worden, ist nicht ersichtlich. — Noiville (369f.) sucht auch das alle vier Jahre gefeierte Fest von Phoinikōn (nach der gewöhnlichen Ansicht = Ailat am Golf von 'Aqaba), von dem Strabo und Diodor berichten (gestützt auf Artemidor von Ephesus, vgl. Nöldeke, ERE I 668b; Lagrange 296.301; Hommel, Ethnologie 627; Février 28; Devreesse 212 note 1) als ein Fest des Venusplaneten zu deuten, muß aber zu diesem Zweck eine ganze Reihe unbewiesener Annahmen machen.

¹¹⁷) Vgl. Wellhausen 40f.43; Nöldeke, ERE I 660b; Noiville 370; Buhl, EI IV (1934) 1158a–b (Art. al-'Uzzā). Sonst kommt der Name 'Uzzā nur noch einmal bei einem syrischen Autor vor; siehe Wellhausen 40; vgl. auch Nöldeke, ZDMG 41.1887.710.

¹¹⁸) Siehe Wellhausen 40.43f. Vgl. auch ebd. 42 den Bericht des Evagrius über das goldene Bild der „Venus“ im Besitz des Phylarchen Naamanes (= Nu'mān III. von Hirā; siehe Charles 60).

¹¹⁹) MPG 79, col. 611–614; siehe Wellhausen 42f.

¹²⁰) Der ausführliche Nachweis findet sich in einem bereits druckfertigen Manuskript, das Anfang 1955 im Anthropos veröffentlicht werden wird; siehe einstweilen: Heussi 117–159; Devreesse 218–222.

¹²¹) Siehe Wellhausen 41f.; Nöldeke, ERE I 660b; Noiville 370.

¹²²) Wellhausen 42.44. — Allgemeine Aussagen über Morgensternkult bei den Arabern haben auch Origenes, Contra Celsum V 34.37.38 (MPG 11, col. 1233.1237.1240; wird u. a. erwähnt bei Baudissin, Eulogius und Alvar 212) und Hieronymus, in Amos c. 5, 26 (MPL 25, col. 1055; siehe Lenormant 136; Baudissin, Eulogius und Alvar 212; Smith, Religion 57 [note 3 zu p. 56]; Nielsen, Handbuch I 203; Noiville 369f.).

handelt wie bei den Hebräern. Es ist also denkbar, daß die Araber die Kombination ihrer Göttin mit dem Planeten erst in dem Grenzlande unter fremdem Einfluß vollzogen haben ... (123)."

Man hat nun aber, gestützt auf weitere Angaben byzantinischer Schriftsteller, auch für das übrige Arabien den Kultus der Aphrodite = 'Uzzā nachzuweisen gesucht, ja, diesen sogar mit Mekka und mit dem schwarzen Stein der Ka'ba in Verbindung gebracht (124). Eine Untersuchung dieser Berichte erweist sich daher nun als notwendig.

Grundlegend für diese ganze Literatur ist die Angabe von Johannes von Damaskus († etwa 750) (125) in seinem Traktat über die Häresien, wo er sagt: *Οἱτοὶ μὲν οὖν εἰδωλολατρήσαντες καὶ προσκυνήσαντες τῷ ἑωσφόρῳ ἄστρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἣν δὴ καὶ Χαβάρ τῃ ἑαυτῶν ἐπωνόμασαν γλώσσῃ, ὅπερ σημαίνει μεγάλη.* „Diese (sc. die Sarazenen) waren Götzendiener und verehrten den Morgenstern und die Aphrodite, die in ihrer Sprache Chabar, d. h. die Große, genannt wird.“ Er fährt dann fort, indem er berichtet, daß sie bis zur Zeit des Kaisers Heraklius öffentlich Götzendienst trieben, und daß dann der Pseudoprophet Mohammed bei ihnen auftrat (126). An einer anderen Stelle verteidigt er sich gegen den Vorwurf der Muslime, die in der Kreuzverehrung der Christen Götzendienst sehen wollen, mit einem Hinweis auf die Verehrung des schwarzen Steines in der Ka'ba, und sagt dann wörtlich: *Οὗτος δὲ ὃν φασὶ λίθον κεφαλὴ τῆς Ἀφροδίτης εἶσιν, ἣν προσεκύνουν, ἣν Χαβὲρ προσηγόρευον, ἐφ' ὃν καὶ μεχοὶ νῦν ἐγγλυγίδος ἀποσείσμενα τοῖς ἀκριβῶς κατανοοῦσι φαίνεται.* „Dieser Stein, von dem sie sprechen, ist das Haupt der Aphrodite, die sie verehrten, die sie Chabar nannten; und noch jetzt ist bei genauem Hinschauen dort die Spur eines ausgehauenen Bildes zu sehen (127).“

Mit diesen beiden Texten hängt unverkennbar zusammen die in der byzantinischen Kirche gebräuchliche Abschwörungsformel für Muslime, die zum Christentum übertraten (128); die Stellen, auf die es hier ankommt, lauten in der Übersetzung von Montet: „J'anathématise les adorateurs de l'étoile du matin, c'est-à-dire Lucifer et Aphrodite, qu'on appelle dans la langue des Arabes Khabar, c'est-à-dire grande ...“ (*Ἀναθεματίζω τοὺς προσκυνοῦντας τῷ πρωῒνῳ ἄστρῳ ἡγουν τῷ ἑωσφόρῳ καὶ τῇ Ἀφροδίτῃ, ἣν κατὰ τὴν Ἀράβων γλῶσσαν Χαβάρ ὀνομάζουσι, τοῦτεστι μεγάλην*) (129). — Ferner: „J'anathématise cette maison de prière elle-même de Mekké, dans laquelle on dit y avoir au milieu une grande pierre ayant un relief d'Aphrodite“ (*Ἀναθεματίζω καὶ αὐτὸν τὸν εἰς τὸ Μέκκε οἶκον τῆς εὐχῆς, ἐν ᾧ φασὶ κεῖσθαι μέσον λίθον μέγαν ἐκτύπωμα τῆς Ἀφροδίτης ἔχοντα*) (130).

Wenn die Abschwörungsformel nicht, wie Montet annahm, erst im 9. Jahrh. verfaßt ist (131), sondern, wie Cumont sehr wahrscheinlich gemacht hat, in ihren Grundzügen bereits der zweiten Hälfte des 7. Jahrh. entstammt (132), kann sie nicht von Johannes Damascenus beeinflusst sein, der erst gegen Ende des 7. Jahrh. geboren ist, sondern hat entweder ihm als Quelle gedient, oder beide Texte gehen auf eine gemeinsame Quelle

¹²³⁾ Wellhausen 44.

¹²⁴⁾ Siehe u. a. Lenormant 111—340, bes. 126—138.145f.; Blochet 5—19; Cumont, RHR 64.1911.147f.; Noiville 369—376; weitere Literatur siehe bei Noiville 369 note 1. Vgl. auch Osiander 498: „Bedenken wir, mit welcher Einstimmigkeit die christlichen Schriftsteller von der Verehrung der Venus in Arabien sprechen, so können wir nach den schon gemachten Deutungsversuchen auch die Vermutung nicht unterdrücken, daß eine von diesen drei Göttinnen des Qur'an die Venus darstelle. Jedoch die vorhandenen Spuren weisen, wie ausgeführt, auf andere Deutungen hin.“ (Siehe oben Anm. 84.)

¹²⁵⁾ Text seiner Werke: MPG 94—96. Vgl. Krumbacher 171—174; 268—71; Becker I 434—438.442f.447; Henninger, NZM 9.1953.166f.

¹²⁶⁾ MPG 94, col. 764. — Text abgedruckt bei Cumont, RHR 64.1911.147.

¹²⁷⁾ MPG 94, col. 769. — Text abgedruckt bei Cumont, RHR 64.1911.147 (dort aber irrtümlich: col. 770).

¹²⁸⁾ Montet, RHR 53.1906.145—163; vgl. auch Lenormant 129f.135; Noiville 370f.373; unten Anm. 132 und 133.

¹²⁹⁾ Montet, RHR 53.1906.154.

¹³⁰⁾ Montet, RHR 53.1906.153.

¹³¹⁾ Montet, RHR 53.1906.146f.

¹³²⁾ Cumont, RHR 64.1911.143—146.149f.

zurück (133). Was sich an gleichartigen Aussagen bei byzantinischen Schriftstellern des 9. bis 13. Jahrh. findet, hat keinen selbständigen Quellenwert (134) und kann daher bei der weiteren Untersuchung ausscheiden; entscheidend ist die Frage, über welche Kenntnis des Kultes der Ka'ba der unbekannte Autor aus dem 7. Jahrh. verfügte, der als die eigentliche Quelle aller dieser Angaben angesehen werden muß.

Diese Frage ist aber wieder in Teilfragen zu zerlegen: 1. Woher kommt der Name *Χαβάρ*? 2. Welche Gottheit wurde damit bezeichnet? 3. Galt der schwarze Stein als das Idol dieser Gottheit?

ad 1: Man ist sich im allgemeinen darüber einig, daß das Wort mit dem arabischen kabīr, groß, zusammenhängt (135). Es ist daher behauptet worden, al-Kabīra, die Große, oder al-Kubrā, die Größte, sei ein Beiname der 'Uzzā gewesen (136). Manche Autoren haben sogar in der Form *Χαβάρ*, die eher an die Maskulinform kabīr (bzw. al-akbar, der Größte), erinnert (137), einen Beweis dafür sehen wollen, daß die in Arabien verehrte Venusgottheit männlich war und nur durch einen Irrtum der byzantinischen Autoren zu einer Göttin gemacht wurde (138).

Nun gibt es aber aus arabischen Quellen keinen Beleg dafür, daß ein solcher Beiname der 'Uzzā wirklich gebräuchlich war (139). Die Vermutung ist daher nicht von der Hand zu weisen, daß hier ein Mißverständnis der islamischen Doxologie Allāh(u) akbar(u), Gott ist der Größte, vorliegt. Bei einem byzantinischen Autor des 9. Jahrh. wird tatsächlich diese Formel transkribiert *Ἀλλᾶ, Οὐά, Κουβάρ* und dann so erklärt, daß von den Muslimen neben Allāh noch eine Göttin Kubar anerkannt werde; diese wird als *σελήνη καὶ Ἀφροδίτη* bezeichnet (140). Sehen wir davon ab, daß hier diese Göttin auch noch mit dem

¹³³⁾ Siehe die Gründe für diese zweite Annahme: Cumont, RHR 64.191.144–146. — Zugunsten der Annahme einer gemeinsamen älteren Vorlage spricht auch noch folgender Umstand: Nach der Abschwörungsformel erhält man den Eindruck, der Aphroditekult werde im Islam ganz so wie vorher fortgesetzt; Johannes von Damaskus unterscheidet dagegen sorgfältiger zwischen dem vorislamischen und dem islamischen Kultus; auf Grund seiner detaillierteren Kenntnisse konnte er die gemeinsame Vorlage exakter interpretieren als der Verfasser der Abschwörungsformel.

¹³⁴⁾ Noiville (370) hat die Situation im wesentlichen richtig skizziert: "Mais le texte le plus typique — car il est officiel et a servi de source à une dizaine d'écrivains byzantins et, en particulier, aux scolastes que nous avons cités plus haut — est le rituel en usage dans l'Eglise orientale pour la conversion des musulmans . . ." Es handelt sich vor allem um folgende Autoren: Georgios Monachos (genannt Hamartolos, † etwa 867; siehe Krumbacher 1128–133; 2352–358); Niketas Byzantinos (9. Jahrh.; siehe Krumbacher 279; Eichner 134); Kaiser Leon VI., der Weise († 911; siehe Krumbacher 1349–351; 2721); Euthymios Zigabenos († nach 1118; siehe Krumbacher 1192f.; 282–85); Michael Akominatos († um 1220; siehe Krumbacher 1194–196; 2468–470); Bartholomaios von Edessa (nach Eichner [134] 13. Jahrh., nach Krumbacher [278] gilt er als Zeitgenosse des Photios [9. Jahrh.]; nach E. Mangelot, Dict. de Théol. Cath. II [Paris 1905] col. 435, Art. Barthélémy d'Edesse, läßt sich seine Zeit nicht sicher bestimmen). Vgl. zum Ganzen Eichner, passim, bes. 133f.234–241. — Wenn im lateinischen mittelalterlichen Schrifttum der Name Cobar (= Kubrā) vorkommt (siehe Baudissin, Eulogius und Alvar 211), so hat das natürlich erst recht keinen selbständigen Quellenwert.

¹³⁵⁾ Montet, RHR 53.1906.163 note 65; Noiville 371 note 1; Eichner 238. Auch die Texte selbst sagen das; siehe oben p. 103. — Die Lesart *Χαμαρ* (= Qamar, Mond) scheint nicht richtig zu sein. (Montet, RHR 53.1906.163 note 65). Auch bei anderen byzantinischen Autoren werden diese beiden Worte miteinander vertauscht (siehe Blochet 5f.). — Über die Gleichsetzung des Wortes *Χαβάρ* mit Ka'ba vgl. unten Anm. 143.

¹³⁶⁾ Siehe Baudissin, Eulogius und Alvar 211–213 (Beilage IV). Vgl. auch unten Anm. 139.

¹³⁷⁾ Die Lesart *Χαβερ* stände der Form kabīr noch näher; siehe oben p. 103.

¹³⁸⁾ Siehe Noiville 372f.

¹³⁹⁾ Cumont bringt allerdings folgenden Beleg (Syria 8.1927.368): In einer Isislitanei aus dem 1. Jahrh. n. Chr. wird Isis mit verschiedenen ausländischen Gottheiten gleichgesetzt. "En Phénicie elle est Astarté, à Hiérapolis Atargatis, à Suse Nanaia, en Perse Anaïtis. On l'appelle aussi *en τη Αραβία μεγάλην Θεαν*." Diese „große Göttin“ ist aber nach den oben zitierten byzantinischen Texten des 7. und 8. Jahrh. = al-'Uzzā; außerdem wurde auch Isis manchmal mit dem Venusstern gleichgesetzt. — Damit scheint die Beweiskette geschlossen zu sein; man muß sich aber fragen, wie weit die Arabienkenntnisse des griechisch-ägyptischen Verfassers dieser Isislitanei aus dem 1. Jahrhundert reichten. Es ist sehr wahrscheinlich, daß sie nur die nördlichen Randgebiete umfaßten. Dementsprechend formuliert Cumont auch seine Schlußfolgerung vorsichtig: "Tout concorde donc à faire admettre que déjà au début de notre ère les habitants de l'Arabie ou les nomades du désert syrien vénéraient la planète Vénus sous le nom de Kabīr, 'la Grande'." Damit haben wir aber wieder nur eine Schlußfolgerung, die für die nördlichen Randgebiete gilt. Auch aus den Belegen, wie sie z. B. Baudissin (oben Anm. 136) zitiert, geht nur soviel hervor, daß eine mit der syrischen Astarte gleichzusetzende Göttin „die Große“ genannt wurde.

¹⁴⁰⁾ Siehe Mordtmann, ZDMG 31.1877.566–568. — Eichner (238f.) bringt die gleiche Erklärung, aber ohne Mordtmann zu erwähnen. Baudissin (Eulogius und Alvar 212) bringt ebenfalls diesen Text, will darin aber nur einen Anlaß sehen, der die byzantinischen Autoren an die schon anderweitig bekannte Kubrā erinnerte. — Die Antikritik von Rösch (ZDMG 38.1884.649f.; siehe auch Lenormant 132–136.145f.; Noiville 371 note 1) reicht m. E. nicht aus, die These von Mordtmann zu widerlegen. Rösch stützt sich auf das Vorkommen von *Χαβαρα* bei dem vorislamischen Kosmas Indikopleustes; tatsächlich hat aber erst der

Mond identifiziert wird, so liegt die gleiche Auffassung offenbar der Abschwörungsformel zugrunde (siehe oben p. 103), denn auch dort wird der Kult „der Aphrodite und des Morgensterns“ nicht als eine durch den Islam überwundene und verpönte Religionsform, sondern als Bestandteil des Islams angesehen, von dem der zum Christentum Bekehrte sich lossagen muß. Unter diesen Umständen ist es zum mindesten sehr zweifelhaft, ob man aus dem Namen *Χαβάρ* irgendwelche Schlüsse ziehen darf, denn es spricht sehr vieles dafür, daß dieser Angabe ein Mißverständnis zugrundeliegt.

ad 2: Die byzantinischen Autoren stellen „Aphrodite und den Morgenstern“ immer nebeneinander, was verständlich ist, da der Morgenstern hier im Griechischen mit maskulinischen Ausdrücken bezeichnet wird (141). Offenbar liegen aber auch hier Verwechslungen und Unklarheiten vor. Bei dem Versuch, diese zu beseitigen, ist man oft davon ausgegangen, daß al-‘Uzzā mit dem Venusstern identisch sei (142). Dies ist aber nur für die nördlichen Randgebiete nachgewiesen (siehe oben p. 102f.) und darf nicht ohne weiteres auf Mekka übertragen werden. Es spricht manches dafür, daß die byzantinischen Autoren Verhältnisse der nördlichen Randgebiete, die ihnen am besten bekannt waren, mit vagen Nachrichten über den Kult in Mekka kombiniert haben (siehe unten); bevor dies näher gezeigt werden kann, muß aber noch die dritte Frage beantwortet werden.

ad 3: Daß der schwarze Stein bei den byzantinischen Autoren als Idol, Haupt der Aphrodite usw. bezeichnet wird, ergibt sich klar aus dem Text (143), dagegen fehlt hier wieder jede Bestätigung aus anderweitigen Quellen — wenigstens für Mekka selbst. Dagegen läßt sich aus einem Bericht von *Epiphanius* (4. Jahrh.) ableiten, daß in Petra dem Gott *Dusares* (= arabisch *Du'l-Šara*) die Geburt aus einem Stein (*Νεαβορ* = *Ka'ba*) zugeschrieben wurde, daß dieser Stein mit seiner göttlichen Mutter identisch ist (144). „Wenn also *Johannes* den Bericht des *Epiphanius* kannte — und das dürfen wir mit Bestimmtheit annehmen —, so fand er hier die Verbindung von Aphrodite und Steinkult, die er nur von Petra auf Mekka zu übertragen brauchte; so ist für ihn der Stein in Mekka das Haupt der Aphrodite (145).“

Die Hypothese, daß *Johannes von Damaskus* (oder der unbekannte Autor der Abschwörungsformel aus dem 7. Jahrh.) Rückschlüsse aus den Randgebieten auf Mekka gemacht hat, wird noch bedeutend verstärkt durch die Indizien, die *Merrill* zusammenstellt: „It is said that till the time of *Heraclius* (610—641) these people 'served idols openly' and 'worshipped the morning star and Aphrodite'. Paganism was outlawed by *Theodosius I* (390). People who still practised pagan rites openly must have lived outside the empire, as indeed the Arabs south of the border did. That these Arabs worshipped idols is correct, as is the worship of the morning star, i. e., of al-Uzza

Scholiast statt *Χαβάρ* (= Qamar, Mond) *Χαβάρ* in dessen Text hineinkorrigiert. Übrigens wäre auch nach der Auffassung von *Rösch* (650) die Gleichsetzung einer arabischen Göttin mit einer ausländischen „Großen Göttin“ das Ergebnis einer auf engere Kreise von Priestern und Gelehrten beschränkten Spekulation. *Lenormant* (337f.) betrachtet sogar den ganzen Kult der *Ka'ba*, wie er ihn rekonstruiert, als etwas Unarabisches, aus Syrien oder Phönizien Importiertes.

¹⁴¹⁾ Anderswo kommt es allerdings auch vor, daß der Morgenstern geradezu *Αφροδιτη* genannt oder daß diese Benennung vorausgesetzt wird, so im sog. Nilus-Bericht (MPG 79,684 A; vgl. dazu *Heussi* 152 Anm. 1); siehe auch oben Anm. 115.

¹⁴²⁾ Vgl. oben Anm. 106.

¹⁴³⁾ Manche Autoren sehen in *Nafay* einfach eine etwas unstellte Wiedergabe von *Ka'ba* (so *Blöchet* 5—8; *Eichner* 238 Anm. 1; *Blöchet* sieht darin den Namen einer Göttin und betrachtet die Bedeutung „Würfel“ als sekundär). Dann müßte man aber zunächst annehmen, daß die Übersetzung durch „groß“, mit der deutlichen Erinnerung an *kabir* oder eine davon abgeleitete Form, ein Irrtum ist. Noch mehr fällt aber m. E. ins Gewicht, daß für *Ka'ba* andere Formen der Wiedergabe vorliegen, und zwar vielfach bei denselben Autoren, die *Nafay* — die Große, als Bezeichnung der Göttin haben, so *Ναφαδα(ν)*, *Χαφδα*, *Βαφθα*, *Βαφθα(ν)*, *Γαφαδα(ν)*; siehe *Eichner* 235f. 238. 240.

¹⁴⁴⁾ Vgl. *Lenormant* 121f.; *Mordtmann*, ZDMG 29.1875 99—106; *Rösch*, ZDMG 38.1884.643—654; *Wellhausen* 49f.; *Dalman*, *Petra* 51; *Smith*, *Kinship* 210f. 298f.; *Smith*, *Religion* 56 note 3; *Cook* ebd. 520f. (dasselbst weitere Literaturangaben); *Dussaud*, *Arabes* 127; *Cumont*, *RHR* 64.1911.148; *Langdon* 16—18; *Eichner* 239; *Winnett*, *MW* 30.1940.123 note 31; *Noiville* 365—368. 376. 380—384 (der größte Teil der diesbezüglichen Ausführungen von *Noiville* sind allerdings, um seine eigenen Worte [380] zu gebrauchen, „des hypothèses séduisantes, mais fragiles.“).

¹⁴⁵⁾ *Eichner* 239.

([Sura] 53:19, 20) (146). ... One wonders at the mention of 'the morning star and Aphrodite'. The morning star was Venus-Aphrodite. In another place our author says that the Stone of Abraham at Mecca bears a likeness of Aphrodite. There was once at al-Hirah in Iraq an image of gold of Venus, which was worshipped by the Arabs, and was destroyed when their king accepted Christianity (147). Many Arab tribesmen who worshipped Venus were converted to Christianity under the preaching of St. Simeon Stylites, whose pillar was not far from Antioch (148). Does the author have in mind a star-worship, and also a goddess-worship once prevalent among the Arabs of Syria? (149)."

In der Tat ist es frappierend, daß für alle Einzelheiten dieser ältesten byzantinischen Berichte über Mekka Belege aus den nördlichen Randgebieten vorhanden sind. Es ist daher höchst wahrscheinlich, daß die Autoren die dürftigen Nachrichten über Mekka und die Verehrung des schwarzen Steines im Lichte der ihnen besser bekannten benachbarten Kulte interpretierten, ausgehend von der stillschweigenden Voraussetzung einer mehr oder weniger einheitlichen arabischen Religion. Man darf sich darüber um so weniger wundern, als ja auch noch in neuester Zeit bei der Deutung der 'Uzzā-Gestalt ähnlich vorgegangen wurde, und braucht nicht einmal die oft phantastischen Fabeln über Mohammed und den Islam zum Vergleich heranzuziehen, wie sie sich bei den späteren Byzantinern und erst recht im abendländischen Mittelalter finden (150).

Das Ergebnis der bisherigen Untersuchung ist also, daß die außerarabischen Quellen nur über die nördlichen Randgebiete etwas Sicheres aussagen. In der nordarabisch-syrischen Wüste, und ebenso bei denjenigen Seßhaften arabischer Herkunft im Grenzgebiet, deren Religion zahlreiche nichtarabische Elemente aufgenommen hatte, wurde al-'Uzzā mit dem Morgenstern gleichgesetzt. Damit ist aber nicht bewiesen, daß diese Identifizierung auch für Zentral- und Westarabien galt. Was Wellhausen 1897 formuliert hatte (siehe oben p. 102f.), wird auch noch 1934 von Buhl wiederholt: „Aber es fragt sich allerdings, ob wir damit die echt arabische Auffassung von ihr (al-'Uzzā) erreicht haben, und ob nicht ein in den Grenzländern entstandener Synkretismus vorliege ...“, und das Endergebnis ist: „... so daß die echt arabische Bedeutung der 'Uzzā offenbleibt (151).“

Bestehen keinerlei sonstige Möglichkeiten, das ursprüngliche Wesen von al-'Uzzā (und al-Lāt) zu bestimmen? Ganz allgemein gesprochen, sind noch zwei solche Möglichkeiten denkbar: Heranziehung von Quellen über Arabien, die bisher noch nicht ausgewertet worden sind, und Vergleichung mit den übrigen semitischen Völkern.

Auf die erste Arbeitsweise hat sich Noiville verlegt (allerdings mit einer bedeutsamen Differenz, s. unten p. 107). Er sucht aus den Berichten der Keilschriftliteratur über die Feldzüge der assyrischen Könige in Arabien die Morgensterngottheit als die älteste literarisch bezeugte arabische Gottheit nachzuweisen. Seine Argumentation ist kurz folgende: In der Oase Adummatu, dem heutigen Dumat el-Dschandal (im nördlichen Nedschd), wurde eine Gottheit 'Atar-samaïn verehrt. In den assyrischen Texten wird sie mit Dilbat, der Göttin des Planeten Venus, gleichgesetzt. Dazu kommen noch andere Indizien, die darauf hinweisen, daß 'Atar-samaïn eine Sterngottheit war (152). 'Atar-

¹⁴⁶⁾ Die Identität von Morgenstern und al-'Uzzā steht aber für Zentralarabien gerade noch in Frage.

¹⁴⁷⁾ Vgl. oben Anm. 118.

¹⁴⁸⁾ Vgl. oben Anm. 122.

¹⁴⁹⁾ Merrill, MW 41.1951.94f.

¹⁵⁰⁾ Vgl. darüber Eichner, *per totum*; ferner, besonders über das mittelalterliche Abendland, Henninger, NZM 9.1953.166—169.173. — Bereits bei der byzantinischen Abschwörungsformel stellt Montet fest, daß sie außer richtigen Angaben aus Koran und Hadith (islamischer Tradition) "des légendes calomniatrices d'origine chrétienne" enthält (RHR 53.1906.147).

¹⁵¹⁾ Buhl, EI IV (1934) 1158b (Art. al-'Uzzā); ebenso zurückhaltend auch Nöldeke, ERE I 660b.

¹⁵²⁾ Noiville 371f. — Vgl. dazu die Artikel von Ebeling im Reallexikon der Assyriologie I (1928—1932): Adummatu (39b—40a); Araber (Allgemeines) (125a—126b); Araber (Götter) (127a—b); Attar (312a—b); siehe auch Lenormant 184; Barton 315; Ringgren 176.

samamu in den thamudenischen Inschriften ist mit 'Atar-samain identisch und muß daher auch eine Morgensterngottheit gewesen sein; "... il n'est donc pas étonnant que tous les Arabes aient connu et honoré d'une façon toute particulière ce bel astre brillant... (153)."

Dieser Schluß scheint aber doch vorschnell zu sein. Zwar beziehen sich die beiden Zeugnisse nicht mehr auf das eigentliche Grenzgebiet, sondern auf den (nördlichen) Hedschāz und das (nördliche) Nedschd, aber es handelt sich um Orte an den großen Straßen des Karawanenhandels, wo fremde Einflüsse ziemlich wahrscheinlich sind. Überdies wird 'Atar-samain, aus sprachlichen und sachlichen Gründen, allgemein als eine Gottheit aramäischer Herkunft angesehen (154). Wenn also auch alle sonstigen Voraussetzungen von Noiville richtig wären, wäre trotzdem für eine bodenständige arabische Morgensterngottheit noch nichts bewiesen. [Übrigens ist auch Noiville selbst der Ansicht, daß die Morgensterngottheit der Araber ursprünglich männlich war, und daß der Morgenstern erst unter babylonischem Einfluß bei den Arabern in Syrien mit al-'Uzzā identifiziert wurde (155)]. Die Beziehung der 'Uzzā zum Venusplaneten bleibt also nach wie vor problematisch.

ββ) Die Venusstern-Gottheit bei den Semiten im allgemeinen.

Man ist nun veranlaßt, sich zu fragen: Gab es in Nord- und Zentralarabien überhaupt eine Venusgottheit, bevor sich dort nordsemitischer Einfluß geltend machte? Und wenn ja, war sie männlich oder weiblich? Um auf diese Frage antworten zu können, ist es unvermeidlich, einen kurzen Überblick über die Rolle des Venusplaneten in Mythos und Kult der übrigen semitischen Völker zu geben; der Vergleich mit diesen ist ja die zweite (und letzte) Möglichkeit zur Beantwortung unserer Frage.

Am ausführlichsten hat darüber Nielsen gehandelt. Für ihn besteht ein ganz festes System: Ursprünglich kannten die Semiten nur drei Gottheiten, den Mond als Vater, die Sonne als Mutter und den Venusstern als Sohn dieses Götterpaares. Bei den Nordsemiten ist, vor allem unter sumerischem Einfluß, ein Wechsel eingetreten: die ursprüngliche Sonnengöttin hat sich mit dem Venusstern verbunden, und der ursprüngliche Venusgott mit der Sonne; beide haben also nicht das Geschlecht, sondern das Gestirn gewechselt (156). Gegen diese Schematisierung sind starke Bedenken erhoben worden (157). Ganz klar wird das Problem von Dhorme gestellt: „... Mais toute la question serait de savoir si le soleil mâle ou le soleil femelle est apparu

¹⁵³⁾ Noiville 372; vgl. auch Ryckmans, Noms propres I 269.405; Ryckmans, Religions arabes 21; Ringgren 176.

¹⁵⁴⁾ Vgl. Barton 315: "The form of these names proves that the people who worshipped them spoke Aramaic." Ebeling (a. a. O. 312b) bezeichnet den keilinschriftlichen Attar als eine „aramäisch-nord-arabische Gottheit“ (d. h. wohl: eine ursprünglich aramäische, sekundär auch in Nordarabien verehrte Gottheit). Nielsen (ZDMG 66.1912.472) spricht von einem „nordarabischen oder aramäischen“ 'Atarsamain. (Barton [315] sieht in 'Atarsamain eine weibliche Gottheit; auch Smith [Kinship 305] betrachtet die von Porphyrius erwähnte Gottheit von Dūma als ursprünglich weiblich). Professor W. Baumgartner spricht sich ebenfalls für aramäische Herkunft aus (Brief vom 16. 4. 1953). Vgl. noch unten Anm. 168. — Grimme (Safatenisch-arabische Religion 134f.) bemüht sich nachzuweisen, daß 'Atarsamain echt arabisch sei, „obwohl man ihn auf den ersten Blick aus dem Aramäischen erklären möchte“, und erst später durch den aramäischen Ba'alsamin verdrängt worden sei (ebd. 135), scheint aber mit dieser Auffassung ziemlich allein zustehen. Das Vorkommen von 'Atarsam = 'Atarsamain in den thamudenischen Inschriften (siehe oben Anm. 153) schließt aramäische Herkunft nicht aus. — Daß Nordarabien in der verschiedensten Hinsicht stark unter aramäischem Kultureinfluß stand, ist allgemein anerkannt; vgl. Nielsen, ZDMG 66.1912.472; Fraenkel, passim; Rosenthal, passim.

¹⁵⁵⁾ Noiville 372—374; in demselben Sinne auch schon Smith, Religion 57 (note 3 zu p. 56): nach seiner Auffassung ist weder für Elusa noch für die Sarazenen des sog. Nilus-Berichtes (siehe oben Anm. 116.119.120) die Gleichsetzung des Morgensterns mit der 'Uzzā anzunehmen: "... nor perhaps does the worship of this planet as a goddess (Al-'Ozzā) appear anywhere in Arabia, except among the Eastern tribes who came under the influence of the Assyrian Ishtar-worship, as it survived among the Aramaeans." Damit berichtigt Smith teilweise seine früheren Ausführungen (Kinship 298—306 = 1292—300), hält aber an seiner Auffassung betr. das Nebeneinander einer männlichen Morgensterngottheit und der 'Uzzā fest; ebenso auch Eichner 236—239.

¹⁵⁶⁾ Über die einschlägigen Publikationen von Nielsen vgl. Henninger, Anthropos 37—40.1942—45. 802—804; 45.1950.416—419. Vgl. auch unten Anm. 157.

¹⁵⁷⁾ Siehe darüber die Belege bei Henninger, Anthropos 37—40.1942—45.803f. mit Anm. 97—100; 45.1950.417f. mit Anm. 2—6; beizufügen wäre jetzt noch: Eissfeldt, ZDMG 83.1929.27f.; Grimme, OLZ 33.1930.206f.; Février 17f.; Furlani 115—133; Winnett, RR 4.1939—40.282; Ringgren 173—182.186f.; Albright, Von der Steinzeit zum Christentum 247.422 Anm. 81; Guidi 91 ("trattazione piuttosto fantastica"); vgl. auch ebd. 96.131.

le premier dans le panthéon des Sémites, et qui de Vénus mâle ou de Vénus femelle. N'oublions pas que, chez les Babyloniens et les Assyriens, on a vénéré Ishtar comme déesse du matin et déesse du soir, en la considérant parfois comme mâle, le matin, et présidant aux travaux guerriers, parfois comme femelle, le soir, et présidant aux voluptés. Ce double caractère de Vénus a pu se dissocier au cours des siècles. Le caractère masculin l'emporte chez les Arabes en la personne de 'Athtar, le caractère féminin chez les Accadiens et les Sémites de l'ouest en la personne de Ishtar, Astarté. Il est superflu de recourir à un syncrétisme de pure fantaisie pour imaginer, comme le fait l'auteur (Nielsen), que 'la divinité solaire' des Accadiens emprunte les qualités du dieu arabe de la planète Vénus et que 'la vieille déesse-mère solaire arabe' fournit les traits de la déesse-mère des Accadiens identifiée à la planète Vénus (p. 50) [= Der dreieinige Gott II/1, 50] (158)."

Um nun aber doch nicht bei einer bloßen Fragestellung stehen zu bleiben, sondern wenigstens anzudeuten, in welcher Richtung die Lösung zu suchen ist, seien hier die Tatsachen in Kürze zusammengestellt, die bezüglich der Venusgottheit bei den einzelnen semitischen Völkern bekannt sind (159); es kann sich nur um eine ganz knappe Skizze handeln, die zum Weiterforschen anregen mag.

Eine männliche Venusgottheit finden wir zunächst in den südarabischen Hochkulturen in der Gestalt des 'Athtar (160). (Allerdings hat neuerdings Ringgren die ursprüngliche Natur 'Athtars anders zu bestimmen gesucht; er erklärt ihn als eine bisexuelle Himmelsgottheit, die sich später in Hypostasen aufgespalten habe (161). Gegen diese Hypothese können aber Bedenken geltend gemacht werden (162)). Spuren eines männlichen, wahrscheinlich in zwei Hypostasen aufgespaltenen Venusgottes finden sich auch in Syrien (163), und zwar mit arabischen Namen (164). In Nord- und Zentral-

¹⁵⁸) Dhorme, RHR 128.1944.16 (wieder abgedruckt: Recueil 720f.). [Sperrungen von mir. J. H.] Über die Doppelgeschlechtigkeit des Venusplaneten bei den Babyloniern siehe Zimmern in Schrader 423.431; Jeremias 1253; 2337; Offord 200; Langdon 24f.; Février 20; Ringgren 177. — Frankfort (170) glaubt allerdings, daß es sich bei der vielkommentierten Darstellung der bärtigen Istar nur um ein mehrfaches Halsband handelt, das als Bart mißdeutet worden ist. Auch Tallqvist (Der assyrische Gott 47) schreibt bezüglich der bärtigen Istar von Ninive: „Der ‚Bart‘ ist hier lediglich ein Bild des starken Strahlens des Planeten.“ Der ambivalente Charakter der Istar (als Liebes- und Kriegsgöttin) ist aber unzweifelhaft, mag auch ihre Doppelgeschlechtigkeit diskutabel sein. Vgl. unten Anm. 167.

¹⁵⁹) Zusammenstellung der älteren Forschungsergebnisse bei Lagrange 119–140 passim; Nielsen, Ras Samra Mythologie 37–69; Ringgren 173–177.180–183; vgl. ferner unten Anm. 160–172.

¹⁶⁰) Siehe oben Anm. 6.112. — Dérénbourg (PELOV V/5,38) rechnet mit der Möglichkeit, daß 'Athtar eine Gemahlin Sahar neben sich hat, die dann wohl auch dem Venusplaneten entsprechen müßte, analog zu den übrigen von Dérénbourg aufgestellten Götterpaaren, die jeweils dieselbe Naturgrundlage haben (a. a. O. 33). Diese Götterpaare sind aber von Smith und Wellhausen in Zweifel gezogen worden (a. a. O. 33 n. 3; vgl. Smith, Kinship 298–306; Wellhausen 208). Nach Jamme (LM 60.1947.99) und Ryckmans (Religions arabes 42) ist Sahar ein Beiname oder eine Manifestation 'Athtars. Mit der Wahrscheinlichkeit, daß 'Athtar eine Partnerin hatte, rechnet aber auch A. S. Tritton (Journal of the Royal Asiatic Society 1948, 74). — Über eine Gottheit Sahar, „Morgendämmerung“ in Ras Samra siehe Gordon 57–62; sie scheint männlich zu sein (briefliche Mitteilung von Prof. W. Baumgartner, 16. 4. 1953). — Šahrastāni (siehe oben Anm. 47) erwähnt einen Tempel der Venus (al-Zahra) in San'ā, was von manchen Autoren mit den anderweitigen Nachrichten über den südarabischen 'Athtar kombiniert wird; vgl. Osiander 472.

¹⁶¹) Ringgren 173–177.180–182.184.

¹⁶²) Vgl. dazu die bei Henninger, Anthropos 46.1951.647, mit Anm. 1, angegebenen Belege.

¹⁶³) Es handelt sich um die in der römischen Kaiserzeit literarisch und epigraphisch bezugten Göttheiten 'Azizos (inschriftlich Azizu) und Monimos; siehe Lagrange 135; Smith, Kinship 302f.; Cook in Smith, Religion 520; Dussaud, Mythologie syrienne 9–14; Dussaud-Macler 459–463; Dussaud, Arabes 131–133. 142–144; Langdon 36; Février 16–29; Rostovtzeff 138f.; Offord 199; Noiville 373.380; Nielsen, Handbuch I 229–231; Nielsen, Ras Samra 60f.; Winnett, MW 30.1940.127 note 42. Azizos wurde in Palmyra verehrt, zusammen mit Arsu, der aus verschiedenen Gründen mit Monimos gleichgesetzt werden kann (siehe Lidzbarski, ESE 3.1909–15.92; Dussaud-Macler 462; Dussaud, Arabes 132.142–147; Février 20–33; vgl. auch oben Anm. 93). Azizos und Monimos zusammen in Edessa (oder vielleicht Emesa, siehe Février 16f.19).

¹⁶⁴) Der Zusammenhang von Azizos mit dem arabischen 'Aziz (siehe oben Anm. 108) ist unverkennbar; Monimos ist = Mun'im, „der Gnädige, der Wohltätige“ (Mordtmann, ZDMG 32.1878.564f.; Dussaud, Mythologie syrienne 10; Dussaud-Macler 460; Février 19f.31; Nielsen, Ras Samra 60f.) Rostovtzeff (138) bezweifelt zwar die arabische Herkunft des Aziz; siehe aber dagegen die soeben angeführten Belege, besonders Février 1928. — Weil beide in den Quellen des 4. Jahrh. n. Chr. als Begleiter des Sonnengottes erscheinen, hat M. Hartmann auch die mit 'Aziz verwandte 'Uzzā (siehe oben Anm. 108; unten Anm. 175) zu einer Sonnengöttin machen wollen (RHR 52.1905.173–175). Es dürfte aber kaum daran zu zweifeln sein, daß hier ursprünglich eine Personifizierung der beiden Erscheinungsformen des Venusplaneten, Morgen- und Abendstern, vorliegt; der Morgenstern geht der Sonne voraus, der Abendstern folgt ihr nach, ganz wie es von Azizos und Monimos ausgesagt wird (vgl. Dussaud-Macler 461 note 4 zu p. 460; Février 17–21.32). In ihrer Gleichsetzung mit Ares und Hermes sehen Dussaud-Macler (460f.) nur eine künstliche Spekulation späthellenistischer Zeit; Février (17.21f.) findet diese Gleichsetzung besser begründet, hält aber zugleich am ursprünglichen Morgen- und Abendsterncharakter der beiden Götter fest.

arabien kann eine männliche Venusgottheit nicht direkt nachgewiesen werden, aber in der alten Poesie wird der Morgenstern gelegentlich als Maskulinum behandelt (165), dergleichen in der hebräischen Poesie (166).

Andererseits findet sich eine weibliche Venusgottheit bei allen Nordsemiten: in Babylonien und Assyrien Ištar (167), bei den Aramäern 'Atar (nur in Zusammensetzungen) (168), bei den Kanaanäern und Phöniziern 'Astarte (169). Jedoch ist zu beachten, daß die nordwestsemitische 'Astarte ursprünglich keine Venusgottheit war, sondern erst nachträglich unter babylonischem Einfluß eine solche wurde (170); ja, sogar bei Ištar spricht manches dafür, daß ihre Gleichsetzung mit dem Venusplaneten sekundär ist (171). Manche Religionshistoriker sind noch weiter gegangen und haben sich für die Auffassung eingesetzt, daß die große Göttin, die bei den Nordsemiten unter einem mit dem südarabischen 'Athtar etymologisch zusammenhängenden Namen erscheint, nichtsemitischer Herkunft oder wenigstens von außen her beeinflusst ist (172). Dann erhebt sich aber die Frage: War nicht etwa ursprünglich die Venusgottheit doch bei allen Semiten männlich, und ist nachher ihr Name und ihr Gestirn durch eine weibliche Gottheit fremder Herkunft usurpiert worden? Die Frage kann hier nur gestellt, nicht beantwortet werden.

Was ergibt sich aber aus der skizzierten Gesamtsituation für Arabien? Angesichts der Verbreitung des Venuskultes bei allen Semiten in den Randgebieten (nicht nur im Norden, sondern auch im Süden) der arabischen Halbinsel, wäre es tatsächlich eigenartig, wenn Zentral-Arabien selbst keinen Kult dieses Planeten gekannt hätte (173). Wir kommen auch nicht daran vorbei, folgende zwei Tatsachen miteinander zu vergleichen: einerseits haben wir in den nördlichen Grenzgebieten die weibliche Venusgottheit 'Uzzā, andererseits haben wir dort auch die männliche Venusgottheit 'Aziz. Ein Zusammenhang zwischen diesen beiden Gestalten ist bei der Gleichheit der Namenswurzel und des Gestirns kaum von der Hand zu weisen, mag man sie nun als Götterpaar auffassen (174) oder als Aufspaltungen einer ursprünglich androgynen Gestalt. Zu einer solchen Doppelung bietet ja gerade bei der Venus ihre zweifache Erscheinungsform, als Morgen- und Abendstern, besonders günstige Voraussetzungen. Nehmen wir etwa an, daß ein Zustand der Umgestaltung, währenddessen die Venusgottheit in Arabien stellenweise männlich, stellenweise weiblich aufgefaßt wurde, ziemlich lange gedauert hat. Gerade während eines

¹⁶⁵) Wellhausen 44 mit Anm. 2; Smith, Religion 57 (note 3 zu p. 56).

¹⁶⁶) Wellhausen 44; Smith, Religion 57 (note 3 zu p. 56). — Über die Nachwirkung eines Mythos vom Sturz des Morgensterns in der Bildersprache des Alten Testaments (bes. Is. 14,12—15; Ez. 28,11—19) siehe Schörf 127—130 (= C. G. Jung 271—274); Baumgartner 11f.; K. L. Schmidt, per totum (dasselbst weitere Literatur); vgl. auch Nielsen, Ras Samra 53—65, wo neben seinen bekannten Schematisierungen doch manche anregende Bemerkungen zu finden sind.

¹⁶⁷) Smith, Religion 56—59; Cook, ebd. 520.603; Lagrange 136—140 (vgl. auch ebd. 119.123.129); Baudissin, ZDMG 57.1903.824f.; Offord 197—203; Langdon 443b (Index s. v. Ishtar). — Über den ambivalenten (einerseits erotischen, andererseits kriegerischen und grausamen) Charakter der Ištar siehe Lagrange 137—140; Kugler 45—52; Février 23; Nielsen, Ras Samra 61—65; vgl. auch oben p. 107f. mit Anm. 158.

¹⁶⁸) Siehe Lagrange 123.130—133; Langdon 20.36—38.56.80; Dupont-Sommer 107f.114. — Über die Atargis von Hierapolis siehe Clemens, per totum; vgl. auch Dussaud-MacIer 458; Février 135—139; Dupont-Sommer 107f. — Allgemeines über syrische weibliche Gottheiten: Cumont, Les religions orientales 495 bis 124, passim (mit Anm., 248—270).

¹⁶⁹) Lagrange 123—130; Offord 201—203; Langdon 8.14f.25.30—33.68.71.

¹⁷⁰) Siehe Baudissin, Adonis und Esmun 15 (vgl. den ganzen Kontext 1—24); Baudissin, ZDMG 57.1903.824f.; Baudissin, ARW 16.1913.420; Langdon 15. Die bei den syrischen Autoren erwähnte Kaukabā (siehe oben p. 102) wird — der Bedeutung nach — wohl eine Entlehnung von den Babyloniern her sein (Baudissin, ZDMG 57.1903.824; vgl. auch oben Anm. 155).

¹⁷¹) Baudissin, ARW 16.1913.420f.; Ringgren 174.

¹⁷²) Siehe Baudissin, ARW 16.1913.420; Levi Della Vida 84 (beide denken an kleinasiatische Einflüsse). Langdon 12 (vgl. 12—29.108—115) nimmt Entlehnung von den Sumerern her an.

¹⁷³) Vgl. Nöldeke, ZDMG 41.1887.710. — Ob „der Stern“ (al-nadschm) in Sure 53,1; 55,4—5; 86,1—3 die Venus ist, wie Nielsen (ZDMG 66.1912.472; Handbuch I 205) als selbstverständlich annimmt, ist allerdings nicht sicher. (Nach Nöldeke, ERE I 660a, können damit die Plejaden gemeint sein [nadschm' im Sinne von „Sternbild“ verstanden]). Besser begründet ist die Deutung auf Venus (als Morgenstern) vielleicht für al-Tāriq (Sure 86,1—2); vgl. Noiville 374. Aus den von Haldar (191f.) zitierten Versen scheint hervorzugehen, daß wenigstens zuweilen tāriq = Morgenstern = al-Lāt war. Auch dieses Detail erklärt sich vermutlich am zwanglosesten, wenn al-'Uzzā und al-Lāt zwei Erscheinungsformen desselben Planeten waren.

¹⁷⁴) Siehe dazu oben Anm. 160.

solchen labilen Zustandes konnte dann die babylonische Religion, direkt oder indirekt, um so leichter einwirken und der Gestalt der 'Uzzā ihren endgültigen Charakter geben, wie er uns in den nördlichen Randgebieten Arabiens in den letzten Jahrhunderten vor dem Islam entgegentritt (175). Die gelegentliche Verdoppelung der 'Uzzā (176) würde sich tatsächlich am besten erklären, wenn man darin die beiden Erscheinungsformen des Venusplaneten, Morgen- und Abendstern, sehen dürfte (177). Damit würde auch der Umstand verständlicher, daß al-'Uzzā und al-Lāt unter sich enger zusammengehören als mit Manāt (178). Eine Schwierigkeit wäre nur die Identifikation von al-Lāt mit der Sonne, die sich gelegentlich findet, aber die dafür vorgebrachten Gründe scheinen nicht unwiderleglich (179).

So kann also am Schluß dieses Abschnittes festgestellt werden: Einen peremptorischen Beweis dafür, daß im eigentlichen Arabien al-'Uzzā ursprünglich der Venusplanet war, gibt es nicht. Jedoch ist diese Interpretation die am meisten befriedigende Hypothese angesichts der Beziehung zwischen al-'Uzzā und al-Lāt und angesichts der Situation bei den übrigen semitischen Völkern.

Alle Berichte über den Kult anderer Planeten oder Fixsterne im vorislamischen Arabien sind unsicher.

Größere Sicherheit bezüglich des ganzen Fragenkomplexes könnte nur durch Entdeckung neuen, vor allem epigraphischen, Quellenmaterials gewonnen werden.

Was wir über Sternkunde und Sternglaube aus dem heutigen beduinischen Arabien wissen, reicht ebenfalls nicht aus, um zu völlig gesicherten Schlußfolgerungen zu kommen; trotzdem soll dieses Material hier noch vorgelegt werden, weil es zur Klärung mancher Einzelheiten beiträgt. Vor allem ergibt sich daraus die überragende Bedeutung des Venusgestirns gegenüber allen anderen Planeten, und dadurch erhält die Annahme des Venuskultes im vorislamischen Arabien wenigstens noch einen höheren Grad von Wahrscheinlichkeit.

II. Sternkunde und Reste von Sternkult im heutigen Arabien

1. Sternkunde

Die Urteile der Arabienreisenden über den Umfang der Sternkunde der Beduinen sind durchaus nicht einheitlich, sondern widersprechen einander in der auffallendsten Weise. Nach Seetzen gab es zu seiner Zeit (um 1810) bei den Beduinen in Arabia Petraea keine Spur von Kenntnis der Sterne; er schließt diese Feststellung mit der Bemerkung ab: „Die Sternkunde ist ohne

¹⁷⁵⁾ Siehe dazu Lagrange 133—136; Lidzbarski, ESE 3.1909—15.92; Dussaud-Macler 459—463; Dussaud, Arabes 131—133; vgl. auch Henninger, *Anthropos* 37—40.1942—45.803 Anm. 96.805 Anm. 105. — Nach Winnett (MW 30.1940.122.128) hätte der Kult der 'Uzzā auf der Sinaihalbinsel seinen Ursprung genommen, und die Kultstätten im Hedschāz wären jüngerer Datums. Vielleicht stützt sich Winnett aber etwas zu exklusiv auf das archäologische Kriterium, die geographische Verteilung der Inschriften.

¹⁷⁶⁾ Siehe oben Anm. 101. Nöldeke (ZDMG 41.1887.710; ERE I 660b) denkt an Morgen- und Abendstern (ebenso Offord 199f.; Dussaud, *Mythologie syrienne* 9; Dussaud-Macler 462; Dussaud, Arabes 132). Smith (Religion 210 note 2; Kinship 60 [note 1 zu p. 59]) an al-Lāt und al-'Uzzā (ebenso auch Février 20). Beides braucht sich nicht gegenseitig auszuschließen, wenn man bedenkt, wie Gottheiten sich im Laufe der Zeit von ihrer Naturgrundlage lösen, wie sogar zwei etymologisch identische Gottheiten so selbständig werden können, daß man sie schließlich nebeneinanderstellt (Beispiele siehe bei Wellhausen 33). — Der Abendstern spielt aber eine geringere Rolle als der Morgenstern: Dussaud-Macler 462.

¹⁷⁷⁾ Siehe oben Anm. 163.164.173.176; vgl. bes. Dussaud-Macler 459—463; Dussaud, Arabes 131—133; Dalman, *Petra* 51f.; Cumont, *Etudes syriennes* 269.

¹⁷⁸⁾ Siehe oben Anm. 83.85.101; Buhl, *EI* IV (1934) 1158a (Art. al-'Uzzā). — Über eine besonders enge Beziehung zwischen al-Lāt und al-'Uzzā (im Kult) siehe auch noch: Lammens 103f.120f.131f.141.160; Morgenstern 56.61f.65.71—73.75.

¹⁷⁹⁾ Vgl. die Belege oben Anm. 100 und 101. Wenn al-Ilāhat, „die Göttin“, zuweilen als gleichbedeutend mit „die Sonne“ gebraucht wird, so könnte hier noch die appellative Bedeutung durchschimmern (gegen die Deutung von al-Lāt als Sonnengöttin: Offord 198). Die Ausführungen von Wellhausen (33) beweisen m. E. nicht, daß al-Lāt überall als Individualität empfunden wurde, sondern eher das Gegenteil (siehe oben Anm. 176). So läßt Wellhausen (44f.) auch die Möglichkeit der Kombination von al-Lāt und al-'Uzzā ausdrücklich offen: „Es scheint, daß diese zwei Göttinnen aus einer gemeinsamen Wurzel entsprossen sind . . . Es steht allerdings der Kombination entgegen, daß jene, wie es scheint, mit der Sonne, diese mit dem Morgenstern zusammenhängt. Wer diese Schwierigkeit aber nicht für unüberwindlich hält, der mag alLāt und alUzza in eins fassen und sie der gemeinsemitischen großen Göttin gleichsetzen.“

Zweifel das Kind einer höheren Civilisation (180).“ Dagegen berichtet Fazakerley ungefähr um dieselbe Zeit von den Beduinen der Sinaihalbinsel: „The Arabs make great use of the stars, not merely to guide them in the direction of their march, but as indications of time. I frequently compared their calculations with my watch, and never found them mistaken in above a quarter of an hour (181).“ Noldé, der 1892 durch Nordarabien reiste, schreibt: „Kenntnis der Gestirne findet man unter den Beduinen bisweilen in bedeutendem Maße, und namentlich der Emir [von Hā'il] setzte mich wirklich in Erstaunen durch die Masse seines Wissens in dieser Beziehung, denn er kennt Hunderte von Sternen mit Namen, erklärte sehr genau, wie dieselben ihre Lage je nach den Stunden verändern, und wie das alles beim Auffinden und Einhalten von Richtungen auszunutzen bzw. zu berücksichtigen sei, wie er sich denn überhaupt recht viel mit solchen Dingen abgibt, auch seine verschiedenen Uhren und Kompassse fast täglich reguliert und vergleicht (182).“ Wie der letzte Satz zeigt, handelt es sich bei dem Emir um ein ungewöhnliches Maß von Kenntnis und Interesse, aber jedenfalls war der Autor auch von der Sternkenntnis anderer Beduinen beeindruckt. Was Vernier aus neuester Zeit von den diesbezüglichen Kenntnissen seiner Meharisten, Beduinen der Syrischen Wüste, berichtet (siehe oben p. 91—93), ist auch durchaus respektabel, so z. B. wenn einer seiner Gewährsmänner ihm sagen kann: „In einer bis anderthalb Stunden wird al-Dabarān zu sehen sein“, mit derselben Sicherheit, mit der er die Entfernung eines Brunnens in Reitstunden angeben kann (183). Nach dem Urteil von Dalman (184) achten die Beduinen (in Palästina und den angrenzenden Gebieten) mehr auf die Sterne, als die Bauern das tun. Ebenso auch Baldensperger: „The fellah is better versed in ideas of the animal and vegetable kingdoms, because the mountains and valleys present a greater choice of all kinds of trees, flowers, shrubs, and animals; but the Bedawy is superior in meteorology and astronomy“, z. B. in der Beobachtung des ersten Erscheinens der Mondsichel nach dem Neumond (185); damit dürfte auch eine bessere Kenntnis der Sterne Hand in Hand gehen.

Murray hat einige Angaben über die 'Abābda (in Oberägypten, zwischen dem Nil und dem Roten Meer), die hier auch von gewissem Interesse sind, weil dieses nördlichste Bedscha-Volk stark arabisiert ist. Sein Gewährsmann entschuldigte sich zwar wegen seiner geringen Kenntnisse: „The people who know the stars are the fish-eaters of the coast. We only think in weeks; their mode of living obliges them to think in days!“ Trotzdem konnte er ihm genügend Angaben machen, um erkennen zu lassen, daß dieses Volk einen Stern-, nicht einen Mondkalender besitzt (186). Abschließend bemerkt Murray, daß zwar der vorislamische Sternkult (er spielt auf den Kult des Morgensterns auf der Sinaihalbinsel nach dem sog. Nilus-Bericht an) durch den Islam beseitigt wurde, daß aber Araber so gut wie Bedscha ein lebhaftes Interesse für den Sternenhimmel bewahrt haben, und zählt eine Anzahl Namen von Sternen und Sternbildern auf, wie sie bei den 'Aleiqāt der Sinaihalbinsel und den 'Abābda gebräuchlich sind (187).

Nur durch solche detaillierte Angaben kann die Frage entschieden werden, welche von den oben zitierten summarischen Urteilen der Wahrheit näher-

¹⁸⁰⁾ Seetzen III 51f.

¹⁸¹⁾ Fazakerley in Walpole, Travels 384. — Ungefähr um die gleiche Zeit berichtet Rousseau von den Beduinen, mit denen er (1808) von Baghdad nach Aleppo reiste: «Les Ergueils [= 'Uqail, 'Aqēl] savent au besoin régler leur marche sur le cours des astres; je les considère sous ce rapport comme de bons observateurs, les ayant vu souvent présager assez exactement les changements qui surviennent dans le temps.» (Rousseau 42.)

¹⁸²⁾ Noldé 38. — Auf diese Stelle verweist Jacob 261 (Nachtrag zu p. 159).

¹⁸³⁾ Vernier 202.

¹⁸⁴⁾ Dalman, Arbeit und Sitte I/1, 14.

¹⁸⁵⁾ Baldensperger, QS 1923, 178. — Über die Sternkunde bei Seßhaften im Yemen siehe Glaser 89 bis 99, bes. 91—97; Serjeant, Anthropos 49.1954. Nr. 433—459.

¹⁸⁶⁾ Murray 163—167.

¹⁸⁷⁾ Murray 166.

kommen. Offenbar liegen von Stamm zu Stamm und auch von Individuum zu Individuum erhebliche Unterschiede im Umfang der Sternkenntnis vor.

Für die Beduinen der Sinaihalbinsel erwähnt Jennings-Bramley als bekannt: el-giddi, „das Böckchen“ (den Polarstern), Sahel (= Suhail, Canopus), saba benat (sab'a banāt, „sieben Mädchen“, die Plejaden) und den Großen Bären (188). (Die obenerwähnte Liste von Murray ist bedeutend länger.)

Von den Beduinen der Belqa (in Transjordanien) hat Conder einige Details: „The Arabs are not totally devoid of astronomical knowledge, as was found by Lieutenant Mantell in the course of conversations with his guides. The Milky-way they call Derb et Tibn, 'the Tract of the Chaff'; and the Morning Star and Pleiades (Tereyeh) they also pointed out. N'ash, or the Great Bear, and el Mizān, 'the Balance', or Orion, seem also to be known; and Aldeboran is called Nejm el Gharārah, 'the Deceitful Star', because it is sometimes mistaken for the Morning Star (189).“

Weitere Berichte über Arabia Petraea (190), die Ruala und benachbarte Stämme der syrisch-nordarabischen Wüste (191), Beduinen im südlichen Nedschd (192) und der süd-arabischen Wüste Rub' al-Chālī (193) beweisen eine noch weit ausgedehntere Sternkenntnis. Einige der wichtigsten und am häufigsten erwähnten Sterne und Sternbilder seien im folgenden noch einzeln aufgeführt; für alles übrige muß auf die zitierten Berichte verwiesen werden (194).

Unter den Planeten ist Zahra (Venus) bei weitem der wichtigste (195) (so weit ich sehe, wird Venus fast immer nur als Morgenstern, nicht als Abendstern, erwähnt) (196). Der Name Zahra kommt auch heute noch als Frauenname vor (197). Kein anderer Planet hat bei den Beduinen einen eigenen Namen (198). Unter den Fixsternen werden besonders häufig erwähnt: el-dschedī oder el-dschidī, „das Böckchen“ (der Polarstern) (199), Suhail, Sehēl (Canopus) (200), el-Še'ra, al-Ša'era oder el-Mirzem (Sirius) (201), al-Debarān (202), as-Smāk (al-Simāk, Arcturus) (203). Damit ist aber die Liste der bekannten Fixsterne bei weitem nicht erschöpft (204).

¹⁸⁸⁾ Jennings-Bramley, QS 1906.27.

¹⁸⁹⁾ Conder 346.

¹⁹⁰⁾ Musil, AP III 7f. 208.245.313.

¹⁹¹⁾ Musil, Ruala, passim; siehe unten Anm. 195—197.200—203.205.207.209.214.218.219.224.225.229.

¹⁹²⁾ Hess, Beduinen 3.65—69.

¹⁹³⁾ Thomas, Arabia, Felix 228 note 1.

¹⁹⁴⁾ Vgl. auch die von Glaser und Serjeant bei Seßhaften im Yemen, von Owen bei Arabern im Sudan notierten Sternkalender, die aber zum Teil schon von gelehrter Astronomie beeinflusst sind.

¹⁹⁵⁾ Vgl. Musil, Ruala 210; Conder 346; Thomas 229 (note 1 zu p. 228). Auf der Sinaihalbinsel kommt für Venus der Name al-Sa'ala vor (Murray 166), den Vernier auch in der syrischen Wüste gefunden hat (Vernier 200.203; siehe oben p. 92).

¹⁹⁶⁾ Vgl. Conder 346; Musil, Ruala 210: nidschmet as-subh, der Morgenstern. Nur bei Vernier ist einmal (200) nach dem Zusammenhang wohl die Venus am Abendhimmel zu verstehen.

¹⁹⁷⁾ Vgl. Musil, Ruala 210.211; Pelly 191; Rossi 173.

¹⁹⁸⁾ Thomas 229 (note 1 zu p. 228): „Venus was the only named planet. They had no name for Jupiter or Mars.“ Die Gewährsmänner der oben Anm. 195 genannten Autoren scheinen auch keinen anderen Planeten gekannt zu haben.

¹⁹⁹⁾ Siehe Palgrave, PRGS 8.1864.80; Palgrave, Narrative II 263; Pelly 190 (siehe unten p. 115f.; Musil, Ruala 183 (V.4). 185 (zu V.4). 186 (V.4). 274 (V.12). 275 (zu V.12). 319 (V.8). 320 (zu V.8).355.396.399; Jennings-Bramley (siehe oben im Text); Vernier 200—202; Hess, Beduinen 3.68 (siehe oben p. 91f.); Hess, Islamica 2.1926.585; Montagne 75; Thomas 228 note 1. Auch bei den 'Abābda findet sich der arabische Name El-Jidi für den Polarstern (Murray 166). — Nach Mesnard (75) ist al-Gadi, «le Chevreau», = Capricornus (siehe auch ebd. 16.113); dieser Gebrauch des Namens scheint aber im allgemeinen auf die gelehrte Astronomie beschränkt zu sein; als Beispiel für volkstümlichen Gebrauch ist mir nur Dalman, ZDPV 62.1939.59 bekannt, wo el-dschidī mit „Steinbockgestirn“ übersetzt ist. Vgl. unten Anm. 245.

²⁰⁰⁾ Musil, AP III 7; Musil, Ruala 7—9.183 (V.4).185 (zu V.4).186 (V.2.4).274 (V.12). 275 (zu V.12); Vernier 200—203; Hess, Beduinen 3.65.66.67.68f.; Hess, Islamica 2.1926.585 (siehe oben p. 91f.; Murray 165.166; Canaan, JPOS 14.1934.87f.; Thomas 228 note 1; Jennings-Bramley (siehe oben im Text); Dalman, ZDPV 62.1939.59. Auch bei den 'Abābda kommt der arabische Name Suhail vor (Murray 166).

²⁰¹⁾ Musil, AP III 8; Musil, Ruala 8f.; Thomas 228 note 1; Hess, Beduinen 66; Murray 166.

²⁰²⁾ Musil, Ruala 9.295 (V.7).298 (zu V.7); Vernier 202. — Auch in Transjordanien, auf der Sinaihalbinsel und in der süd-arabischen Wüste ist dieser Fixstern bekannt, aber unter anderen Namen; siehe Conder (oben im Text); Murray 166; Thomas 229 (note 1 zu p. 228).

²⁰³⁾ Musil, Ruala 8.9.14; Owen 69. — Nach Musil (AP III 8) ist in Arabia Petraea Smāc [= Simāk] = Spica. Siehe über die beiden Simāk oben Anm. 17.

²⁰⁴⁾ Vgl. die oben Anm. 186.190—194 angegebenen Listen. — Besonders interessant ist z. B., daß Thomas (228 note 1) von seinem Gewährsmann, der noch nie aus der Wüste herausgekommen war, für Betelgeuse den Namen Yid Sa'ad hörte; Sa'd, ein auf verschiedene Sterne und Sterngruppen angewandter Name (siehe oben Anm. 66), ist dort = Orion und yid ist = yad, Hand; die Bezeichnung entspricht also dem ursprünglichen Namen dieses Sternes (siehe oben Anm. 38). — Über die Milchstraße siehe Conder 346 (oben im Text); Hess, Beduinen 67; Murray 167; Montagne 75.

Unter den Sternbildern ist unstreitig das bedeutendste al-Thuraiyā, die Plejaden (205); der Name dieses Sternbildes kommt auch jetzt noch als Fraunenne vor (206). Daneben werden der Große Bär (207) und der Kleine Bär (208) besonders häufig genannt, ferner Dschauzā (Orion) (209) und andere Sternbilder (210).

Kometen (211) und Sternschnuppen (212) werden ebenfalls beobachtet und spielen eine Rolle im Volksglauben (siehe unten p. 114).

Der praktische Gebrauch der Sternkenntnis ist hauptsächlich von doppelter Art: die Beobachtung der Sterne dient zur Orientierung im Raum und zur Zeitberechnung.

Nach Montagne ist allerdings die Orientierung nach den Sternen nicht von Bedeutung: "En réalité, le Bédouin, la nuit, ne sait guère s'orienter par les étoiles, et c'est surtout sa connaissance directe des lieux, son extraordinaire mémoire visuelle, qui lui servent à trouver sa route (213)." Dieses Urteil mag für bestimmte Gebiete zutreffend sein, kann aber wohl kaum allgemeine Gültigkeit beanspruchen. Gegen ein solches Urteil sprechen nicht nur die Angaben von Vernier (siehe oben p. 91—93), sondern auch die detaillierten Anweisungen über die Orientierung nach den Sternen, wie sie Musil (214) und Hess (215) von ihren Gewährsmännern erhalten haben, z. B.: „Du reitest und hast el-Dschedi (den Polarstern) im Gesicht (= N), im Gesicht rechts (= NW), im Gesicht links (= NO), im Rücken (= S), im Rücken rechts (= SW), im Rücken links (= SO), auf der linken Schulter (= O), auf der rechten Schulter (= W)“; ebenso detailliert wird dann auch die Orientierung nach dem Suhail (Canopus) angegeben (216). Diese beiden Sterne, der Polarstern im Norden, Canopus im Süden, sind auch sonst die wichtigsten Orientierungspunkte (217). Allerdings kommen auch dabei manchmal Irrtümer vor, und wenn ein Reisender sich während der Nacht verirrt hat, dann gibt er den Sternen die Schuld, daß sie ihn irregeführt haben (218).

Noch bedeutungsvoller und in seiner Geltung unbestritten ist der Sternkalender, die Einteilung des Jahres nach dem Aufgang und Untergang bestimmter Gestirne. Bei den verschiedenen Sternkalendern, die in den letzten Jahrzehnten veröffentlicht worden sind (219), ist allerdings der Einfluß der gelehrten Astronomie nicht immer ganz auszuschließen, besonders wo es sich um Seßhafte handelt; aber zweifellos enthalten sie auch viele Elemente eines alt-arabischen Naturkalenders, dessen Existenz selbst von Wellhausen anerkannt

²⁰⁵ Conder 346 (siehe oben p. 112); Musil, AP III 7.208.245 (V.2); Musil, Rwala 9.13.225 (V.7).226 (zu V.7); Thomas 229 (note 1 zu p. 228); Murray 166; Hess, Beduinen 65f.; Owen 67—71; Roscher 124—127 [34—37]; Bauer 56; Vernier 202f. (siehe oben p. 92f.); Montagne 75f.; Glaser 91—97; Serjeant, Anthropos 49. 1954. Nr. 433—459; vgl. oben p. 93. Siehe auch Henninger, Anthropos 37—40.1942—45.803 Anm. 98. — Über einen anderen Namen auf der Sinaihalbinsel siehe Jennings-Bramley (oben p. 112).

²⁰⁶ Granqvist, Child Problems 38.

²⁰⁷ Musil, Rwala 319 (V.2). 320 (zu V.2); Hess, Beduinen 3; Owen 69; Murray 166; Thomas 228 note 1; vgl. auch oben p. 91—93 und 112.

²⁰⁸ Hess, Beduinen; vgl. oben p. 91f.

²⁰⁹ Musil, AP III 7f.; Hess, Beduinen 66.67; Murray 166. — Bei den Beduinen des Rub' al-Chālī fand Thomas (229, note 1 zu p. 228) für den Orion die Bezeichnung Sa'ad; vgl. dazu oben Anm. 204. Siehe auch Conder (oben p. 112). — Musil (Rwala 8f.) erklärt dschauza' (dschauzā) als Gemini. Über sonstigen Gebrauch des Namens in diesem Sinne siehe Casanova 17; Nallino, Raccolta V 173.

²¹⁰ Siehe Musil, AP III 8; Murray 163—166; Thomas 228 note 1; Hess, Beduinen 3.65f.; Owen 67—71; Bauer 56; Dalman, ZDPV 62.1939.59.

²¹¹ Hess, Beduinen 66.

²¹² Hess, Beduinen 66; Montagne 76; Vernier 202.

²¹³ Montagne 75.

²¹⁴ Musil, Rwala 183 (V.4).185 (zu V.4).186 (V.2.4).274 (V.12).275 (zu V.12).319 (V.8).320 (zu V.8).355 (hier handelt es sich überall um Polarstern oder Canopus); ebd. 319 (V.8).320 (zu V.8): Orientierung auch nach dem Großen Bären.

²¹⁵ Hess, Beduinen 68f.; Hess, Islamica 2.1926.585f.

²¹⁶ Hess, Beduinen 68f.

²¹⁷ Polarstern: siehe auch Vernier 200. — Canopus: siehe auch Canaan, JPOS 14.1934.87. — Allgemeines über die polare Orientierung: Tallqvist, Studia Orientalia 2.1928.147—150.

²¹⁸ Musil, AP III 313; Musil, Rwala 399; vgl. auch Conder (oben p. 112).

²¹⁹ Siehe oben Anm. 186.190—192.194; bes. Musil, AP III 7f.; Musil, Rwala 7—9.13.14.225.226.295.298; Murray 163f.166f.; Owen 67—71; Serjeant, Anthropos 49.1954. Nr. 433—459; L. Massignon, Annuaire du Monde Musulman (Revue du Monde Musulman) 53.1922—23) 11f.; Montagne 77f.; Dalman, Arbeit und Sitte I/1, 38—40.123.

ist (siehe oben p. 93). Das gilt vor allem für die Beziehung der Plejaden zu den Regenzeiten (220) und anderen Naturvorgängen (221). Der „Plejadenkalender“ hat ja eine weite Verbreitung, auch bei primitiven Völkern (222); als seine eigentliche Heimat wird der Bereich der Monsune in Südasien angegeben, an dessen äußerstem westlichem Rand Arabien liegt (223). Manche Äußerungen der Gewährsmänner der einzelnen Forscher sprechen dafür, daß zwischen dem Erscheinen einzelner Sternbilder und dem Regen sowie sonstigen Wetteränderungen nicht nur ein zeitlicher, sondern auch ein kausaler Zusammenhang angenommen wird; daher gehören weitere Einzelheiten unter die folgende Rubrik.

2. Stern Glaube und Sternmythen

Am verbreitetsten ist der Glaube an den Einfluß der Sterne auf das Wetter. Musil fand in Arabia Petraea und bei den Ruala ein System von fünf Regenperioden, die dem Canopus, den Plejaden, dem Orion, Sirius und Arc-turus zugeschrieben werden (224). Weitaus der wichtigste ist der „Plejaden-regen“, der etwa im November fällt und auch sonst oft erwähnt wird (225). Bei den 'Otēbe im Nedschd sind Plejaden und Orion die Regenbringer (226); auch Kometen sollen zur Zeit der Frühjahrsregen erscheinen (227). Dort wird aber auch Hitze, Wind und Staub auf bestimmte Sterne und Sternbilder zurückgeführt (228).

Daneben steht der Glaube an den Einfluß der Sterne auf Menschen und Tiere. Vor allem wird gefürchtet, daß die Strahlen der Sterne das Heilen von Wunden verhindern könnten (229). Damit dürfte auch folgender Glaube der Sinai-Beduinen zusammenhängen: Eine Wurzel, die als Medizin gegen einen Wurm unter der Haut gebraucht wird, muß an derjenigen Seite des Busches ausgegraben werden, die nicht vom Canopus beschienen wird (230).

In einem bei Musil wiedergegebenen Gedicht ist einmal die Rede vom Einfluß des Canopus auf eine Kamelstute (231); dabei handelt es sich aber vielleicht um eine bildliche Redensart für ein Mädchen.

Nach Burckhardt glaubten die Beduinen der Sinaihalbinsel zu seiner Zeit (Anfang des 19. Jahrh.), daß die Wanderungen der Heuschrecken durch die Stellung der Plejaden beeinflusst werden: „These animals arrive by way of Akaba (therefore from the East), towards the end of May, when the Pleiades are setting, according to observations made by the Arabs, who believe that the locusts entertain a considerable dread of that constellation. They remain there generally during a space of forty or fifty days, and then disappear for the rest of the year (231a).“

²²⁰⁾ Siehe unten Anm. 224.

²²¹⁾ So gibt z. B. eine bestimmte Stellung der Plejaden an, daß jetzt die Datteln reifen (Vernier 203).

²²²⁾ Siehe Andree 362—366; Frazer I 307—319; Nilsson 129—146 passim. 247.274—276. — Dalman (Arbeit und Sitte I/1,39 Anm. 7) zitiert auch Meiker 198 [= 2206]. — Über die Bedeutung der Plejaden in Babylonien siehe Albright, JAOS 54.1934.124—128 und die dort angegebene Literatur.

²²³⁾ Vgl. L. Massignon, im Vorwort zu Jeanne Cuisinier, Sumangat (Paris 1951) 7: „... cette très antique culture du 'Calendrier des Pléiades', dont le monde sud-arabique et musulman... constitue la frange extrême occidentale...“ (identisch mit 'Asie des Moussons', ebd.). Aus den oben Anm. 222 zitierten Belegen geht hervor, daß der „Plejadenkalender“ noch weit darüber hinaus verbreitet ist, in Afrika, Australien, Melanesien, Polynesien, Nord- und Südamerika.

²²⁴⁾ Musil, AP III 71.; vgl. auch ebd. 245 (V.2); Musil, Rwala 7—9.13f.; vgl. auch ebd. 225 (V.7).226 (zu V.7).295 (V.7).298 (zu V.7). Über den Einfluß des Canopus auf den Regen siehe auch Vernier 201.

²²⁵⁾ Siehe Musil, AP III 7; vgl. auch ebd. 245 (V.2); Musil, Rwala 9.13.225 (V.7).226 (zu V.7); Roscher 124—127 [= 34—37]; Bauer 56; Dalman, Arbeit und Sitte I/1, 38f.123; Canaan, JPOS 3.1923.31; Carruthers 75; Serjeant, Anthropos 49.1954. Nr. 438f.

²²⁶⁾ Hess, Beduinen 65f.

²²⁷⁾ Hess, Beduinen 66.

²²⁸⁾ Hess, Beduinen 65f.

²²⁹⁾ Musil, Qusejr 'Amra I 23a; Musil, AP III 147; Musil, Rwala 399.668. — In Arabia Petraea gilt Salz als Gegenmittel gegen den ungünstigen Einfluß der Sterne (Musil, AP III 147); auch Kamelurin, wegen seines Salzgehaltes: Musil, Qusejr 'Amra I 23a.

²³⁰⁾ Jennings-Bramley, QS 1906.27.

²³¹⁾ Musil, AP III 245 (V.3). — Der Vergleich der Geliebten mit einer Kamelstute ist in der alt-arabischen Poesie häufig; vgl. Georg Jacob, Altarabische Parallelen zum Alten Testament (Berlin 1897) 20.

^{231a)} Burckhardt 269. — Vgl. auch oben Anm. 27.

Bei Beduinen in Palästina ist der Aufgang des Canopus die geeignetste Zeit zum Segnen, zum Verfluchen und zum Eid (232). Wie Murray berichtet, findet sich bei Sinai-Beduinen der Glaube, daß glückliche und unglückliche Tage vom Durchgang des Mondes durch das Sternbild des Skorpions (Aqrah) abhängen; dieses Sternbild, wie sie es auffassen, füllt etwa ein Viertel des ganzen Himmels aus (233). Schließlich wird, vor allem in Palästina und Arabia Petraea, manchen Konstellationen auch ein ungünstiger Einfluß auf die Erzeugung von Kindern zugeschrieben und daher zu bestimmten Zeiten der eheliche Verkehr unterlassen (234).

Bei den drei zuletzt genannten Beispielen ist mit dem Einfluß gelehrter Astrologie zu rechnen (235); im übrigen bleibt aber noch genug bodenständig Arabisches an Sternglauben übrig (vgl. oben p. 90f.). Sternmythen sind schon oben (p. 91—93) erwähnt worden, da ihre Übereinstimmung mit den vorislamischen so frappierend ist. Beizufügen wäre hier nur noch der Glaube, daß die Sternschnuppen Geschosse sind, die gegen böse Geister geschleudert werden (236); dieser Glaube ist aber spezifisch islamisch (237).

3. Reste von Sternkult?

Alle bisher zitierten Berichte wissen nichts von einem eigentlichen Sternkult. Nur aus Südostarabien liegen zwei diesbezügliche Angaben vor, die sehr eigenartig sind. So schreibt Palgrave: „When I got further on, after passing through the Wahabite kingdom, where I again found Mohammedanism, and drawing towards the Omàn kingdom, on the Persian Gulf, I once more lit upon the practices of fire-worship and of worshipping the sun . . . Another thing that I noticed, and it was a very remarkable one, exceedingly surprised me . . . I had seen notices in some of the Mohammedan books that the Sabaeans when they prayed turned to the north and not to the sun alone. Now I found these people in the interior of the country very often, not at morning and evening prayers — when they prayed, properly speaking, to the disc of the sun —, but at other times, praying with their faces to the north; and not only that, but they gave the North Star the name which in the Hebrew Bible, in the Book of Exodus, is attributed as the incommunicable title of God, the well-known name composed of the letters J A H. That name was given by them to the North Star, probably from an idea of its fixity, as being the only fixed point in the heavens, around which the rest of the universe seemed to turn. From that circumstance, they had given it the name of J A H. I only repeat what they say; for God forbid that any one should make anything like an improper allusion to the very name by which God revealed Himself to Moses in sacred history.

This fact, along with its natural explanation from the character of the North Star, and with the practice of their turning to the north, as well as the particularly simple form of fire-worship that exists, made me believe that this is not a new form of religion, but a wreck of the old Sabaean religion, which, as is well known, overspread almost the whole of Arabia before Mohammed's time [!]; for before his time idolatry, in its grosser form, was confined almost exclusively to the narrow strip near the Red Sea, where certain idols of rough hewn stone were adored, and of which some vestiges are still to be found. But the rest of Arabia practised fire-worship [!] and thus . . . I

²³²) Canaan, JPOS 14.1934.88.

²³³) Murray 165f.

²³⁴) Besonders al-Balda, der sternleeren Gegend im Sternbild des Schützen (bei π Sagittarii) (siehe Hommel, ZDMG 45.1891.605; Mesnard 7), wird eine solche unheilvolle Wirkung zugeschrieben; siehe Musil, AP III 208; Dalman, Arbeit und Sitte I/1, 14. Über Einfluß anderer Sterne bzw. Sternbilder siehe Musil, AP III 313; Owen 69.

²³⁵) Vgl. Albright, JAOS 60.1940.294.

²³⁶) Vernier 202.

²³⁷) Vgl. Eichler 74—76.114f.; Henninger, NZM 4.1948.135.287.

cannot doubt that these are the remains of the old Sabaeen religion which had formerly occupied almost the whole of Arabia, and which we see yet exists in the lower part of Central Arabia, as well as in the eastern and southern provinces which form the kingdom of Omān (238).“

Was ist von dieser höchst eigenartigen Angabe zu halten? Zunächst ist Palgrave's religionsgeschichtliche Deutung unbedingt abzulehnen. Sie übernimmt die unhaltbaren Theorien der islamischen Historiker vom allgemein verbreiteten „Sabismus“ (siehe dazu oben p. 96f.), fügt dazu noch die Verwechselung von Sabiern und Sabäern, dehnt den höchstens an der Ostküste stellenweise eingedrungenen persischen Feuerkult auf fast ganz Arabien aus, und was dergleichen krasse Irrtümer mehr sind. Darauf hat übrigens Sir Henry Rawlinson schon sofort in der Diskussion nach Palgrave's Vortrag hingewiesen; er fügt aber dann bei, daß er die Exaktheit vieler von Palgrave berichteter Einzelheiten bestätigen könne (239), äußert sich jedoch nicht über den angeblichen Kult des Polarsternes und die Anwendung des Namens Jah(weh) auf diesen. Da die Glaubwürdigkeit Palgrave's aber außerordentlich umstritten ist (240), bleibt man auch hier skeptisch, trotz seiner Beteuerungen. Die Skepsis wird noch dadurch verstärkt, daß es nirgends eine Bestätigung für einen solchen Kult gibt, und daß dieser Kult mit seiner Begründung eher in die Konstruktion des „Sabismus“ als in die wirkliche Beduinenreligion paßt.

Eine Bestätigung der Angaben von Palgrave scheint allerdings in einem ein Jahr später erschienenen Bericht von Pelly vorzuliegen, wo er über den Pariastamm der Selaib (Sulaib) (241) folgendes sagt: "They profess to reverence Mecca, but state that their own proper place of pilgrimage is Haran in Irak or Mesopotamia. They say also that their principal people have some psalms and other books written in Chaldean or Assyrian. They respect the Polar star, which they call Jah, as the one immovable point which directs all travellers by sea and land. They reverence also a star in the constellation, called Jeddy, corresponding with Aries [?] In adoring either of these heavenly bodies the Selaib stands with his face towards it, and stretches out his arms so as to represent a cross with his own body... They pray three times a day: first, as the sun rises, so as to finish the prayer just when the entire disc is above the horizon; secondly, before the sun begins to decline from the meridian; and thirdly, so as to finish the prayer as the sun sets. It is

²³⁸⁾ Palgrave, PRGS 8.1864.80. [Sperrungen von mir. J. H.]

²³⁹⁾ Rawlinson, ebd. 81. — In der Buchausgabe seiner Reiseschilderung (1865) hat Palgrave die erwähnten Angaben in etwas zurückhaltenderer Form wiederholt; so schreibt er von den Bewohnern von 'Omān: "... their prayers are muttered in a low and inaudible voice, accompanied by inflexions and prostrations different from those employed in Mahometan devotion. Many on these occasions turn to the north, others in other directions, perfectly regardless of Qiblah or Ca'abah. Whether the name of 'Yāh' or 'Yāhee' (for I heard now one occur and now the other), which is by them, and by them alone, it would seem, applied to the polar star, has any connection with credence or worship, I am unable to say. Nor could I discover the etymology or special signification of the word; it is used throughout 'Omān, and on all coasts of the Persian Gulf frequented by 'Omānee sailors. Among Arabs elsewhere the Pole-star enjoys the less mystical title of 'Djedee', 'the Goat', or of 'Mismār', 'the Nail', from its 'true-fixed and resting quality', of which 'there is no fellow in the firmament'. Venus, or 'Zahra', to give her the customary Arab name, here becomes 'Farqad', a term applied elsewhere to Arcturus in Boötes. 'Semāk' is sometimes the name of the bright star in Capella, sometimes of Arcturus; 'Semākān', its dual form, often belongs to Gemini, or to two stars of the first magnitude in Cygnus [sic; zu lesen: Cygnus]. These latter names are anything but constant; Arabs seem to care as little about precision in their astronomical nomenclature as in everything else." (Narrative II 263.) Zu vergleichen sind auch folgende Stellen, wo von der „sabäischen“ (= sabischen) Religion und ihren Nachwirkungen die Rede ist, aber in bedeutend zurückhaltenderer Weise als im Text aus den PRGS: Narrative I 250f. II 257—259.264f. Die Angaben über Sternnamen sind teilweise anderweitig bestätigt (siehe oben Anm. 9.17.33.195), teilweise finde ich keine Bestätigung dafür, vor allem nicht für den Namen Yāh als Bezeichnung des Polarsternes. — Nielsen (Handbuch I 205) spricht von "honours paid to Zahra, the morning star" bei den heutigen Arabern, unter Berufung auf Palgrave, Narrative I 250. Tatsächlich liegt hier aber ein Irrtum Nielsen's vor; aus dem Kontext ergibt sich eindeutig, daß Palgrave an der zitierten Stelle vom Morgensternkult bei den vorislamischen Arabern spricht.

²⁴⁰⁾ Siehe die Belege bei Henninger, Internat. Archiv für Ethnogr. 42.1943.7f.; ergänzend dazu: Littmann, Anthropos 35—36.1940—41 (erschienen 1942—44) 1044.

²⁴¹⁾ Siehe Henninger, Festschrift St. Gabriel 502—519.

asserted, however, that the Selaib of Haran have pure forms of prayer, in the Assyrian or Chaldean . . . (242).“

Man sieht aber sofort, daß dieser Bericht von Palgrave abhängig ist und die Sulaib zu Anhängern der sabischen Religion macht, wie Palgrave die Bewohner bestimmter Gegenden in 'Omān. Daß Pelly die Bezeichnung Jeddy (el-dschidi), den Namen des Polarsterns (siehe oben p. 112) auf das Sternbild des Widders bezieht, spricht auch nicht für die Zuverlässigkeit seiner Angaben (243). Sonstige Bedenken gegen den Bericht von Pelly habe ich schon an anderer Stelle geäußert (244). Da also die beiden hier genannten Berichte in Wirklichkeit nur eine einzige Quelle darstellen und einer Reihe von starken Bedenken unterliegen, ist das Ergebnis dieser Untersuchung, daß kein zuverlässiger Bericht über Sternkult im heutigen Arabien vorliegt (245). Wohl aber finden sich in Stern glauben und Sternmythen beachtenswerte Übereinstimmungen mit dem vorislamischen Arabien.

Schl u ß

Die Untersuchung hat ergeben, daß manche herkömmliche Vorstellungen vom Sternkult in Arabien erheblich reduziert werden müssen. Während in den altsüdarabischen Hochkulturen wie auch im alten Mesopotamien die Religion einen stark astralen Charakter hatte, besaß Zentral- und Nordarabien wohl ein gewisses (und nicht zu unbedeutendes) Maß von praktischer Sternkenntnis, dazu auch einen, sicher nur trümmerhaft erhaltenen, Bestand an Sternmythen und Vorstellungen über die Wirkungen der Sterne; ein eigentlicher Kult kann aber nur für den Venusstern, und selbst hier nur mit einem hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, behauptet werden.

²⁴²⁾ Pelly 190. [Sperrungen von mir. J. H.]

²⁴³⁾ Vgl. dazu oben Anm. 199

²⁴⁴⁾ Henninger, Festschrift St. Gabriel 511f. — Außerdem existiert ja Harrān schon längst nicht mehr als Stadt (es wurde im 13. Jahrh. durch die Mongolen zerstört, siehe oben Anm. 62 am Schluß), sondern nur noch als ein ziemlich armseliges Dorf zwischen Ruinen älterer Gebäude (vgl. T. H. Weir, EI II [1927] 286b—287a [Art. Harrān]). Nach Pelly hätte es dagegen noch um 1865 eine blühende, volkreiche Metropole gewesen sein müssen, in der „Assyrisch oder Chaldäisch“ als Kultsprache gebraucht wurde! Der phantastische Charakter solcher Angaben ist offenkundig.

²⁴⁵⁾ Einen Rest von Sternkult könnte man höchstens noch in einer Schwurformel sehen, die Dalman in Petra erfahren hat. Beim Eid wegen Grenzstreitigkeiten sagt der Beschwörende zu demjenigen, der schwören muß: *hattēt es-shēl bēn 'ujūnak wil-dschidi bēn mtūnak inno hādha el hadd*. „Ich lege (das Gestirn) Sirius zwischen deine Augen und das Steinbockgestirn zwischen deine Seiten, daß dieses die Grenze ist.“ (ZDPV 62.1939.59). Man kann daraus aber kaum irgendwelche sicheren Schlüsse ziehen.

II. Kleine Mitteilungen

Zum Kult des Buciraco in Cartagena

Von
Georg Eckert

Unter den Abwehrreaktionen naturvölkischer Gruppen auf den Zusammenprall mit der amerikanisch-europäischen Hochkultur des 20. Jahrhunderts haben die prophetischen Schwarmgeistereien (wie sie gemeinhin und nicht immer ganz treffend genannt werden) besondere Beachtung gefunden. Eine umfangreiche Literatur hat die verschiedenartigen Aspekte dieser Bewegungen in Afrika, Ozeanien und Nordamerika untersucht und dabei auf die ebenso bemerkenswerte Übereinstimmung in der psychologischen und soziologischen Ausgangssituation wie auf die Vielfalt ihrer Erscheinungsformen und Entwicklungstendenzen aufmerksam gemacht. Neben Propheten, denen es um die Erhaltung oder Erneuerung der überkommenen Kulte und Geheimbünde oder um eine der eigenen Kulturtradition gemäße Adaption des Christentums zu tun war, stehen Bewegungen, deren religiöse Triebkräfte bereits von sozialen, antieuropäisch, „nationalen“ Wunschvorstellungen und Ressentiments überwuchert und transformiert worden sind. Einige dieser Gruppen haben sich dabei in einem bemerkenswert schnellen Säkularisierungs- und Umwandlungsprozeß zu Keimzellen politischer und gewerkschaftsähnlicher Organisationen, ja zu antikolonialen Widerstandsbewegungen von z. T. bemerkenswerter Kraft entwickelt¹⁾.

Leider wissen wir nur wenig über entsprechende Auswirkungen der spanisch-portugiesischen Conquista im 16./17. Jahrhundert. Vor allem mangelt es noch an Untersuchungen, die die Bedeutung der politischen und gesellschaftlichen Struktur der vorkolumbischen Kulturen für die Widerstandsbereitschaft und Reaktionsweise ihrer Träger den Auswirkungen der Conquista gegenüber klarlegen²⁾.

Aus der Umgebung von Cartagena, dem Stammesgebiet der Calamari, das von den Spaniern seit der Mitte des 16. Jahrhunderts intensiver kolonisiert und beeinflußt worden ist, schildert Pedro Simón³⁾, wie die Schamanen den überkommenen Kult — die Verehrung des Gottes Buciraco — im Widerstand gegen die Mission zu erhalten suchten. Simón stützt sich dabei auf die Aussagen des Mestizen Luis Andrea, des Sohnes eines Spaniers und einer Indianerin, der 1613 von der Inquisition in Cartagena verhört wurde. Andrea gestand dabei, daß er in seinem Heimatort Tubaja, den ein Dominikaner missionierte, das erbliche Amt des Schamanen („Mohán“) übernommen hätte. Es sei ihm dabei der Gott Buciraco erschienen und habe ihn seiner besonderen Gunst und Hilfe versichert. Um das Prestige seines neuen Moháns zu stärken, habe er ihm Heilpflanzen gegeben und ihm gezeigt, wie er die Kranken behandeln müsse. Dabei wurde ihm aufgetragen, keine Spanier zu kurieren, um sich vor Entdeckung zu schützen. Auf diese Weise wäre er mit Unterstützung Buciracos, der bei jeder Beschwörung erschienen sei, zum berühmtesten Schamanen des volkreichen Bezirks von Tubará geworden. Von besonderer Bedeutung sei dabei das Erscheinen Buciracos in

¹⁾ Andreas Lommel, *Der „Cargo-Kult“ in Melanesien. Ein Beitrag zum Problem der „Europäisierung“ der Primitiven.* ZfE 78 Braunschweig 1953, S. 17ff.

²⁾ Georg Eckert, *Prophetentum und Freiheitsbewegungen im Caucatal.* ZfE 76 Braunschweig 1951, S. 115.

³⁾ Simón, Pedro, *Noticias Historiales de las Conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales.* Bogotá 1882. S. 367—370.

der Johannis- und Christnacht, durch das die Indianer davon abgehalten würden, den Weisungen der Kirche zu folgen.

Den Ablauf der Beschwörungszeremonien beschrieb Andrea folgendermaßen: In der Nacht versammelten sich der Schamane und die ältesten Indianer und Indianerinnen in den Kulthütten, die Buciraco zu Ehren in den Dörfern und auf den Bergen errichtet worden waren, und deren Vorhandensein man vor den Spaniern und Missionsgeistlichen ängstlich verborgen hielt. Um sich vor der Entdeckung durch die Christen zu schützen, wurden auch sämtliche jungen Leute, deren Verschwiegenheit man nicht mehr traute, von den Zusammenkünften ferngehalten. Sobald alle beisammen waren, entledigten sich die alten Frauen ihres Schmucks, der in eine große, mit Wasser gefüllte Vase geworfen wurde. Der Schamane fügte einige Tabakblätter hinzu, worauf man im Wasser Geräusche vernahm, ein Zeichen, daß Buciraco erschienen war. In einer Ansprache dankte er allen, daß sie ihm zu Ehren in der Nacht erschienen seien, in der die Christen die Geburt ihres Herrn oder den hl. Johannes feiern. Die Anwesenden lauschten in andächtigem Schweigen, um keines der Geräusche zu verpassen, die Buciraco im Wasser machte. Sie verstanden, daß er sich wusch und seinen ganzen Körper mit Tabakblättern abrieb. Der Schamane nahm darauf Tabakstaub in den Mund, mit dem er alle Versammelten anblies, worauf diese dasselbe mit ihm taten. Buciraco erklärte im Anschluß daran den Frauen, er sei nicht gewinnsüchtig und wünsche ihnen viele Dinge zu geben. Sie sollten daher ihren Schmuck wieder an sich nehmen, wogegen er sich mit den Tabakblättern begnügen würde. Ihre Häuser aber sollten sie mit dem Wasser, in dem er sich gewaschen habe, besprengen, so wie es die Spanier bei den ihrigen mit Weihwasser täten. Damit war die Zeremonie beendet⁴⁾.

Trotz ihrer Lückenhaftigkeit läßt die Darstellung Pedro Simóns eine Parallelisierung des Buciraco-Kultes mit ähnlichen Bewegungen im Caucaal und im Andenhochland zu. Wie bei der prophetischen Bewegung des „Dämons Sobce“ in Antioquia wurde der Widerstand gegen die Christen und damit zum mindesten indirekt auch gegen die neue, mächtige spanische Herrschicht von den Schamanenfamilien getragen, die sich noch auf die ältere, den überkommenen Traditionen verhaftete Generation zu stützen vermochten. Wie in Antioquia und im Quimbaya-Gebiet spielten dabei die offenbar besonders konservativen Frauen eine bemerkenswerte Rolle; ist es doch gewiß kein Zufall, daß sich Buciraco ganz besonders an sie wendet und sie mit der zeremoniellen Reinigung ihrer Häuser beauftragt. Wie in Antioquia betreibt der Schamane eine regelrechte Mission, wobei es ihm dank seiner Heilerfolge gelingt, den ganzen Bezirk von Tubará, d. h. eine ganze Anzahl Dörfer, zu beeinflussen. Es muß dabei dahingestellt bleiben, ob es sich bei den Kulthütten um „Tempel“ aus der Zeit vor der Conquista handelt, oder ob sie erst jetzt, gleichsam im Zuge einer religiösen Erweckungsbewegung, neu errichtet wurden. Die Tatsache, daß die Versammlungshütten den Spaniern zunächst verborgen geblieben waren und sich vielfach in unzugänglichen Höhenregionen befanden, könnte für die letztere Deutung sprechen. Leider geht aus Simóns Darstellung nicht hervor, ob sich die Indianer mit der Erhaltung ihrer alten Glaubenswelt und der Weiterführung ihrer Kultgemeinschaft begnügt, oder ob sie, wie die Eingeborenen von Antioquia und des südlichen Caldas, eine Erhebung gegen die Spanier geplant haben. Angesichts der deutlichen Opposition gegen die christliche Missionsarbeit, die das schließliche Eingreifen der Inquisition zur Folge hatte, erscheint eine solche Annahme mehr als wahrscheinlich.

Pedro Simón, der in allen diesen Bewegungen verzweifelte Versuche des Teufels erblickt, der Ausbreitung des wahren Glaubens entgegenzuarbeiten, benutzt auch diesen Vorfall, um die Bedeutung der Mission und des Klosterbaues im Indianerland zu begründen. Buciraco habe, so schreibt er, ursprünglich eine Viertelmeile östlich Cartagenas auf einem Höhenrücken namens La Galera gehaust⁵⁾. Als man dort aber mit dem Bau eines Augustinerklosters begonnen habe, sei er nach vergeblichen Versuchen, die Arbeiten durch Gewitterstürme zu stören, auf die Halbinsel Icacos geflüchtet.

⁴⁾ Siehe auch Gregorio Hernández de Alba: *Tribes of the North Colombia Lowlands. Handbook of South American Indians*. Vol. 4. Washington 1948.

⁵⁾ Nach der Karte von Kummerly und Frey (Mapa de la República de Colombia, Bogotá 1920) liegt Ensen. de Galera Zamba an der Grenze der Dept. Bolívar und Atlántico.

Über das weitere Schicksal des Schamanen und seiner Anhänger ist nichts bekannt. Der Widerstand der Calamari dagegen endete mit ihrer zahlenmäßigen Dezimierung und ihrer schließlichen Assimilation durch die neue spanisch-indianische Mischbevölkerung: "The result of the Indians' resistance in this region was their progressive decrease in numbers and their replacement by Negro slaves. In the Province of Cartagena there were 83 towns in 1772, with 13 993 christianized Indians, but a few years later only 7000 or 8000 Indians tributaries remained in 100 repartimientos (López de Velasco, 1915). The proportion of Negro slaves in 1772 is illustrated by the section of Turbaco, which had 571 Indians and 537 slaves, and by Tolú, with 1093 Indians and 260 slaves...⁶⁾"

⁶⁾ Handbook of South American Indians. Bd. 4. S. 331.

III. Buchbesprechungen und Bibliographien

„Der Beginn der Weltgeschichte“ und „Historia Mundi. I“

Zwei nachgelassene Werke Fritz Kerns

Als Fritz Kern am 21. Mai 1950 in Mainz plötzlich verstarb, war er mit der Gründung eines Instituts für Universalgeschichte beschäftigt, eines Instituts, das alle Geschichtszweige, also auch die von sogenannten Fachhistorikern meist nicht als vollgültig angesehenen der Völkerkunde und Vorgeschichte, umfassen sollte. Diese seine Anschauung über den Rahmen der Geschichte, vier Jahrzehnte hindurch verfochten, vertritt Kern auch in den beiden hier zu besprechenden Werken, die 1952 bzw. 1953, also erst nach seinem Tode, besonders dank der Bemühungen von Frau Wwe. Dr. Liselotte Kern, erschienen. Beide behandeln den Beginn der Weltgeschichte in ihren frühesten Phasen, sind also für den Ethnologen von besonderem Interesse.

1. Kern, Fritz: Der Beginn der Weltgeschichte. Band 60 der Sammlung Dalp. Verlag A. Francke. Bern 1953. Lizenzausgabe für Deutschland bei Leo Lehnen Verlag, München. 278 Seiten. Mit einem Geleitwort von H. Trimborn. 8,80 DM.

„Während noch vor zwei Menschenaltern Leopold von Ranke seine Weltgeschichte bei den Pyramiden begann, hat die Zusammenarbeit von Paläoanthropologie, Prähistorik und Völkerkunde unserer Kenntnis der menschlichen Frühgeschichte eine vorher nicht geahnte zeitliche Vertiefung und inhaltliche Bereicherung gebracht.“ Mit diesen Aussagen beginnt das Geleitwort H. Trimborns. Er stellt weiterhin dar, daß mit dieser „Ehrenrettung der Frühmenschheit“ auch eine „Ehrenrettung der Geschichtsschreibung“ geschehen ist. Aber „noch zu wenig ist die akademische Geschichtsbetrachtung sich dessen bewußt, daß Geschichte im Geschehen und nicht in seiner Beschreibung wurzelt.“

Die Notwendigkeit einer Erweiterung unseres Geschichtsbildes aufzuzeigen und für ein breiteres Publikum darzustellen, ist das Anliegen F. Kerns in diesem Buch. „Die Gegenwart hat uns in eine Menschheitskrise hineingestellt, die den Rahmen sprengt, worin behaglichere Generationen Geschichte sehen. Die kleingewordene Erde ist nur ein gemeinsamer Schicksalsraum für alle und fordert zu universalhistorischem Denken auf. Wer immer sich um die Zukunft unserer Geschlechter kümmert, wird finden, daß nur die Geschichte die Auflösung unserer natürlichen Lebensordnungen erkennen und die Möglichkeiten neuer Menschengemeinschaft sehen läßt. Früheste Existenzrichtungen müssen bekannt sein, wollen wir das Heute verstehen.“ Leider ist die Darstellung dieser „frühesten Existenzrichtungen“ ein in etwa „unvollendetes Sittengemälde“ geblieben. Gedacht als eine Neubearbeitung von seinen „Anfängen der Weltgeschichte“ (Leipzig 1932), gelang Kern hier nur noch die Darstellung der ältesten Kulturschichten.

Da der Mensch eine Einheit aus Körper und Geist bildet — und immer gebildet hat —, beginnt der Verfasser mit einer Darlegung unseres heutigen Wissens „Vom frühesten Auftreten menschlicher Rassen“. Er vertritt die Ansicht, „daß es nur eine Art Mensch gibt, zu der auch die Trinil- und die Neandertalrasse gehören“. Denn erstens unterscheiden sich die Menschentypen der Eiszeit nur in nebensächlichen Körperzügen, zweitens konnten von Lamarckisten und Darwinisten die sogenannten Hadrognathen

(Grobkiefrigen), wie z. B. die Trinilrasse, nur dadurch als Halbmenschen postuliert werden, indem man ihnen Phantasiezüge anhängte, und drittens ist sogar ihr zeitlicher Vorsprung zweifelhaft. Die Ausbildung der heutigen Menschenrassen begann in den Isolationsgebieten, an denen die Eiszeit besonders reich war.

Weiteren Grundfragen frühester Kulturgeschichte geht Kern auch in den folgenden kurzen Kapiteln nach. In dem Kapitel über „Früheste Sachkultur“ beschäftigt er sich mit der Frage eines sogenannten „Holzkulturreises“ und mit der Steinbearbeitung. Eine allgemein verbreitete älteste steinlose Kulturschicht festzustellen, wird wegen der Vergänglichkeit des Materials wohl für immer scheitern. Auch ethnologisch ist sie kaum zu beweisen. Eine solche Hypothese würde darüber hinaus auch keine kulturgeschichtliche Tragweite haben, „denn vom Stoff der Messer hängt nicht einmal der wirtschaftliche, geschweige der soziale und weltanschauliche Teil einer Kultur ab“. Archäologische Funde des auf verschiedene Art und Weise bearbeiteten Steines künden von der Leistung der Frühgeschichte, „welche uns über ihren Gang die besten und zusammenhängenden Zeugnisse bewahrt hat“.

„Zur Chronologie der Frühgeschichte“ nennt Kern die Zahlen von Milankowitsch und Breuil über die Eiszeiten und warnt im Hinblick auf die relative Chronologie davor, eine einmal irgendwo stratigraphisch gesicherte Abfolge ein für allemal als für überall gültig anzusehen. Er betont die Notwendigkeit einer kritischen Schichtung der bisherigen Terminologie, der er sich in dem Abschnitt über „Die archäologischen Perioden der Frühgeschichte“ zuwendet. Eine Übertragung der archäologisch-prähistorischen Termini auf die allgemeine Kulturgeschichte lehnt Kern ab und schlägt die Bildung nicht-chronologischer Kulturstraten (oder -schichten-) Bezeichnungen vor. Ein Überblick über die Kulturen des Protolithikums und des beginnenden Molithikums schließt sich an. Das Kapitel „Frühgeschichte, Völkerkunde und Weltgeschichte“ gibt einen Rückblick in die Forschungsgeschichte der Ethnologie und eine kritische Auseinandersetzung mit ihren Methoden. Kern tendiert dabei auf die kulturgeschichtliche Richtung der Wiener Schule hin, ohne jedoch einem „Dogmatismus starrer Kulturkreise auf Grund von Komplexen, die ohne ausreichende Rechtfertigung angenommen bzw. konstruiert wurden“, zu folgen und ohne dabei eine funktionalistische Betrachtungsweise abzulehnen. Die „Völkerkundliche Erhellung der ältesten Kulturschicht im Zusammenwirken von Archäologie und Ethnologie“ wird am Beispiel altamerikanischer Völker gezeigt.

Nach diesen ersten Abschnitten einer mehr allgemeinen Einleitung folgt die Darstellung von Wildbeutekulturen als den frühesten Phasen der menschlichen Geschichte. Beispielgebend sind immer wieder besonders die Jturi-Pygmäen, die Chenchu und die Yamana. Aufgeteilt in die Kapitel „Wildbeutewirtschaft“, „Vom altertümlichsten Glauben“, „Gesellschaft und Gemeinschaft im Schweiferleben“ und „Gelebtes Naturrecht“ werden an Hand der Berichte der Feldforscher die Eigentümlichkeiten frühester Kulturformen herausgearbeitet. Da Kerns Buch weniger für den Fachethnologen, dem die in den letztgenannten Kapiteln behandelten Dinge ja mehr oder weniger bekannt sind, als vielmehr für den gebildeten Laien geschrieben wurde, erübrigt sich hier ein näheres Eingehen darauf.

Hinzuweisen wäre jedoch noch auf eine besondere Eigentümlichkeit der Darstellung. Wie schon Trimborn in seinem Geleitwort erwähnt, scheint heute in vielen völkerkundlichen Veröffentlichungen die Tendenz vorzuherrschen, das Leben kulturell frühester Völker als eine Art von „gemäßigter Idylle“ zu schildern. Das zeigt sich deutlich auch hier bei Kern. Viermal hat sich damit nun die Form der geistesgeschichtlichen Schau von den Naturvölkern in den letzten Jahrhunderten gewandelt. Das 17. Jahrhundert sah in ihnen die grausamen, ungezähmten Wilden (z. B. Hobbes), im 18. Jahrhundert herrschte Rousseaus Meinung vom paradiesischen und tugendhaften Urzustand der Menschheit bei den Naturvölkern vor, das fortschrittsgläubige, evolutionistische 19. Jahrhundert erkannte der Frühzeit wieder alles „Abstoßende und Anstößige“ zu, während man im 20. Jahrhundert in Richtung auf diese Art von „gemäßigter Idylle“ hin tendiert.

Es wäre zu wünschen, daß sich mit Kerns Buch insbesondere die Historiker beschäftigten. Vielleicht würden dann mehr von ihnen an einer universalen Geschichtsbetrachtung interessiert sein.

2. *Historia Mundi*. Ein Handbuch der Weltgeschichte in zehn Bänden. Begründet von Fritz Kern. In Verbindung mit William Foxwell Albright, Henri Breuil, Rafael Calvo Serer, G. P. Gooch, G. Levi della Vida, H. S. Nyberg, Franz Schnabel, Harold Steinacker, Rudolf Tschudi herausgegeben von Fritz Valjavec. Unter Mitwirkung des Instituts für Europäische Geschichte in Mainz. Erster Band: *Frühe Menschheit*. Von Santiago Alcobé y Noguer, Hermann Baumann, Renato Biasutti, Henri Breuil u. a. Verlag A. Francke. Bern 1952. Lizenzausgabe bei Leo Lehnen Verlag, München. 560 Seiten, 4 Tafeln, 27 Abb. und 5 Karten. 26,50 DM, bei Subskription auf das Gesamtwerk 23,50 DM.

Fritz Kern trug sich schon seit vielen Jahren mit dem Gedanken, in Zusammenarbeit mit einem Gremium internationaler Fachlehrter ein Handbuch der Weltgeschichte herauszugeben, das Beiträge aus allen historischen Einzeldisziplinen zu einer wahrhaften *Historia mundi* zusammenfassen sollte. Durch die Kriegs- und erste Nachkriegszeit behindert, konnte er erst 1948 an die Verwirklichung seines großen Anliegens denken. Bei seinem Tode 1950 waren die wesentlichen Einzelheiten für die ersten vier Bände festgelegt, und war es Kern gelungen, maßgebende Fachlehrte aus allen Ländern als Mitarbeiter und das bekannte Schweizer Haus A. Francke A. G. in Bern als Verleger zu gewinnen. Nach Kerns Tode hat nun der Münchener Historiker Fritz Valjavec die Herausgabe übernommen. Der erste Band, „Frühe Menschheit“, liegt uns hier zur Besprechung vor.

Durch einen nachgelassenen Beitrag, „Die Lehren der Kulturgeschichte über die menschliche Natur“, führt Fritz Kern in das Gesamtwerk ein. „Der Ruin der gegenwärtigen Europa“ hat „angstvolle Blicke auf die Geschichte gelenkt oder auf die Philosophie, die sich müht, aus der Geschichte die Spannweite unserer Natur zu erkennen“. Die Geschichte darf aber nicht nur den Bereich der sogenannten Hochkulturen umfassen, wie zum Beispiel Toynbees Darstellung es tut, der „den Kulturen, welche keine Hochkulturen im üblichen Sinne des Wortes sind, den Charakter der Zivilisation überhaupt abspricht“, sondern muß auch die Lebensformen der einfachsten Naturvölker umfassen. Kern wendet sich strikt gegen den „aufklärerischen historischen Evolutionismus“, der in seinen beiden Zweigen eines „optimistischen Progressismus“ und eines „pessimistischen Brutalismus“ teilweise bis in unsere Zeit das Bild der Geschichtsschreibung beherrscht. Heute haben „die Fortschritte der Ethnologie die Kulturgeschichte ebenso von jenem sachwidrigen Evolutionismus befreit wie die Fortschritte der Biologie die Naturgeschichte des Menschen“.

Der erste Hauptteil ist dem Menschen als einem biologischen Wesen gewidmet, da der Mensch erst im Zusammenwirken von Körper und Geist als solcher ganz zu verstehen ist. Adolf Portmann (Basel) behandelt die „Werdende Menschheit, das Ursprungsproblem der Menschheit“. Er stellt die Fülle der Probleme dar, die mit diesen Fragen verbunden sind. „Von den verschiedensten Seiten dringt biologische Forschung in das Dunkel der Ursprungsfrage vor.“ Aber noch kann niemand überblicken, „wieviel einst durch biologische Arbeit an den Fragen unserer Herkunft erhellt werden wird. . . . Inzwischen aber wird sich der Biologe mit dem Historiker gemeinsam bemühen, das Besondere unserer menschlichen Daseinsformen so klar als möglich herauszuarbeiten und darzustellen.“ Im folgenden, sehr umfangreichen Abschnitt wendet sich Joseph Kälin (Fribourg) den „Ältesten Menschenresten und ihrer stammesgeschichtlichen Deutung“ zu. Bis in viele Einzelheiten hinein und unterstützt durch Abbildungen und Tabellen erläutert er dieses so schwierige Thema. Henri V. Vallois (Paris) gibt einen Überblick über „Die Menschen im Jungpaläolithikum und Mesolithikum“. U. a. weist er auf die interessante Tatsache hin, daß keiner der Skelettfunde des Mesolithikums in Afrika zu den eigentlichen Negern gerechnet werden kann, mit Ausnahme des fossilen Menschen von Asselar (Südsahara), der uns aber auch „nichts über die ursprüngliche Herkunft der Negriden in Afrika verrät“.

Die weiteren Abschnitte behandeln die „Biodynamik der Erdteile“. In einer Vorbemerkung wird versucht, die Vielfalt der rassenkundlichen Termini auf einen Nenner zu bringen. „Rasse ist hier stets eindeutig Varietas.“ Egon Frhr. von Eickstedt (Mainz) schildert in zwei Abschnitten die „Biodynamik der Europiden“ und die „Rassentypen

und Typendynamik von Asien". In einem anderen Abschnitt gibt Bertil Lundmann (Upsala) einen Überblick über „Die heutigen Menschen Europas". In wohlthuender Beschränkung (im Gegensatz zu den oft tendenziösen Darstellungen anderer Autoren in früheren Jahren) beschränkt er sich auf „eine Darlegung der wesentlichen regionalen Unterschiede in der Körperlichkeit der europäischen Rassen". Hermann Baumann (Frankfurt a. M.) und Santiago Alcobé y Noguer (Barcelona) ergänzen sich gegenseitig bei der Behandlung der „Rassen Afrikas" und der „Biodynamik des afrikanischen Kontinents", indem ersterer mehr die Formgruppen selbst darstellt, letzterer mehr die historischen Bewegungen dieser. Im Abschnitt über die „Rassentypen und Biodynamik von Amerika" gibt José Imbelloni (Buenos Aires) dankenswerterweise eine Gegenüberstellung seiner eigenen Termini mit denen von Deniker, Biasutti, von Eickstedt u. a. Renato Biasutti (Florenz) geht bei der „Rassenkunde und Rassengeschichte Ozeaniens" auch auf die gegenwärtigen Verhältnisse ein. Der „Bevölkerungsbiologie der frühgeschichtlichen Zeit" wendet sich Ilse Schwidetzky (Mainz) zu. „Wanderungen, Kontakt und Mischung sind danach die bevölkerungsbiologischen Vorgänge, die schon in den frühesten Menschheitsstadien einsetzen, während eine sozialbiologische Aufgliederung erst im Jungpaläolithikum erkennbar wird."

Den zweiten Hauptteil, „Frühgeschichte", leiten die „Urgeschichtlichen Grundlagen" von Oswald Menghin (Buenos Aires) ein. Der Verfasser beschäftigt sich in diesem Abschnitt, der m. E. zu den interessantesten des vorliegenden Bandes gehört, mit der Stellung der Einzelwissenschaften, die der universalen Vorgeschichtsforschung dienen, und betont, daß „Erfolg oder Mißerfolg in der Erreichung des Forschungszieles ... von der richtigen Analyse der Ausgangsphänomene ... , die das Quellenmaterial, der empirisch vorliegende Tatbestand, bietet", abhängen. Er wendet sich gegen „alleinseligmachende Forschungsweisen" und gegen die Beschränkung auf ein zu enges räumliches oder sachliches Gebiet, da „der Blick aufs Ganze das kritische Auge schärft". Henri Breuil (Paris) legt in dem Abschnitt über die „Ältere und mittlere Altsteinzeit", das „Alt- und Mittelpaläolithikum", besonderen Wert auf die Klärung stratigraphisch-chronologischer Fragen, ohne jedoch dabei das Bild einer kulturgeschichtlichen Gesamtschau dieser Zeiten aus dem Auge zu verlieren. Ähnlich behandeln auch Alfred Rust (Ahrensburg) die „Jüngere Altsteinzeit", das „Jungpaläolithikum" und J. G. D. Clark (Cambridge) die „Mittlere Steinzeit". Fragen paläolithisch-mesolithischer Kunst gehen zwei Spezialartikel von Hans Sedlmayr (München) und Franz Eppel (Wien) nach. Ersterer sagt in „Ursprung und Anfänge der Kunst, daß „die ‚raison d'être' dieser primitiven Kunst als Kunst ... die dauernde Gegenwärtigkeit des Numinosen" ist. Eppel beschäftigt sich mehr mit den realen Gegebenheiten der „Kunst der älteren und mittleren Steinzeit". Dem Rezensenten ist nicht klar, warum nur oder ausgerechnet der Kunst zwei besondere Abschnitte gewidmet sind, denn die gleiche Aufmerksamkeit könnten andere Sonderfragen für sich in Anspruch nehmen, die, wie übrigens auch die Kunst, im Rahmen der einschlägigen Artikel mitbehandelt sind. Aber wahrscheinlich soll an einem herausgegriffenen Beispiel die Behandlung eines Spezialgebietes gezeigt werden.

Der dritte Hauptteil zeigt „Lebende Völker als Rest ältester Völker und Kulturen". Pater Wilhelm Schmidt (Posieux-Fribourg) gibt in einem an Umfang und Inhalt reichen Abschnitt über die „Urkulturen der älteren Jagd- und Sammelstufe" ein Resumé seiner bisherigen Forschungen. So ist es ihm ein wichtiges Anliegen, vor der Darstellung der Kultur der älteren Wildbeuter eine „Einführung in die Aufgabe und Methode" zu geben. Er behandelt die Geschichte der kulturhistorischen Ethnologie und ihre Wichtigkeit für die Erforschung ältester Kulturen und stellt schließlich die Kulturkreise der Urkulturen und der Primärkulturen zusammen. Die Kulturäußerungen der Urkultur sind unter den Begriffen „Gesellschaftsordnung", „Wirtschaftsführung", „Leben der Seele in Sprache und Kunst", „Sitte und Sittlichkeit" und „Religion" jeweils erläutert. In der Religion sieht Schmidt, wie schon in früheren Veröffentlichungen, den tragenden Gedanken des Lebens der Frühzeit. „Das höhere Jägertum, die jüngere Jagd- und Sammelstufe", behandelt schließlich Karl J. Narr (Göttingen). Er beschränkt sich nicht nur auf die Darstellung der ethnographischen Gegebenheiten, sondern vergleicht diese auch weitgehend mit den Aussagen prähistorischer Quellen. Die Anwendung der doch ziemlich zuverlässigen archäologischen Stratigraphie „bei den tastenden Versuchen einer chronologischen Ordnung und Schichtung der einzelnen höheren Jägerkulturen"

konnte aber bisher nur auf kleinen Teilgebieten durchgeführt werden, „wodurch dann jeweils nur eine Altersfolge von räumlich engbegrenztem Wert“ ermittelt wurde. In der Frage nach der Herkunft „deutet alles auf einen einheitlichen Ursprung des höheren Jägartums in dem großen Raum zwischen dem Ural, dem Kaspischen Meer und dem tieno-altaischen Gebirgsriegel hin, von dem aus es sich in alle Erdteile verbreitete“. Narr setzt nicht ohne weiteres das höhere Jägartum mit einem totemistischen Kulturkreis gleich, sondern sieht den Totemismus als eine jüngere Bildung an, verursacht durch den Kontakt mit pflanzerischen Kulturen. (Es darf hier darauf hingewiesen werden, daß die Überschrift auf S. 505 durch einen Irrtum des Setzers verkehrt aufgeführt wurde und wie folgt lauten muß: Die urgeschichtlichen Wurzeln der eurafrikanischen Steppenjägerskultur.)

Eine Auswahl der von den einzelnen Sachbearbeitern benutzten Literatur ist in einem Anhang aufgeführt. Ein gutes Sachregister und ein ausführliches Inhaltsverzeichnis schließen den Band ab.

Natürlich wäre es möglich gewesen, näher auf die einzelnen Beiträge einzugehen. Es wäre dazu aber eine Spezialbesprechung jedes Abschnitts nötig gewesen, für die hier der Raum fehlt, weshalb nur in knapper Darstellung der Rahmen des Buches skizziert werden konnte.

Da *Historia Mundi* eine Gemeinschaftsarbeit ist, weichen die einzelnen Beiträge in Aufbau und Ausdruck voneinander ab. Auch wäre an manchen Stellen vielleicht ein verbindender Übergang angebracht gewesen. Das sind jedoch Eigentümlichkeiten, die in der Natur der Sache liegen. In etwa zu einer Verbindung der einzelnen Abschnitte zu kommen hat man versucht durch im Text eingeschobene Verweise und durch eine zusammenfassende Übersicht am Schluß des Bandes. Als Teilredakteure betreuten Prof. von Eickstedt den menscheitskundlichen und Prof. Tackenberg den ur- und frühgeschichtlichen Teil.

Historia Mundi ist der Ausdruck übernationaler Zusammenarbeit bei der Darstellung der Universalgeschichte in einer neuen, dem heutigen Stand der Forschung angepaßten Sicht.

Udo Oberem.

Moufang, Wilhelm, und Stevens, W. O.: *Mysterium der Träume*. Paul List Verlag, München 1953. 400 S. Ganzleinen 10,80 DM.

Dieses Buch ist aus dem amerikanischen Werk „*The Mystery of Dreams*“ von William Oliver Stevens erwachsen. Wilhelm Moufang besorgte im Auftrage des Paul List Verlages die deutsche Bearbeitung. Er darf sich insofern mit Recht als Mitautor bezeichnen, als er nicht nur erhebliches Material beisteuerte (und zugleich mancherlei ausschied, was für deutsche Verhältnisse weniger geeignet erschien), sondern auch Form und Folge der Darstellung entscheidend änderte und bestimmte. Das gelang nicht immer völlig nahtlos, und an einigen Stellen werden die Unebenheiten besonders sichtbar, die sich leicht bei einer solchen Überarbeitung ergeben. Das hat aber im ganzen den Wert des Buches nicht gemindert, und das Ziel, das man damit verfolgt, ist durchaus erreicht worden. Das Werk soll nämlich in einer leicht aufnehmbaren Form möglichst gutgesichertes Traummaterial einem weiten Leserkreis vermitteln.

Bei der Auswahl des Materials wurde den Träumen prophetischer und telepathischer Art besonderes Augenmerk geschenkt, da man vor allem auf eine Aufhellung der parapsychologischen Seite des Traumes Wert legte. Was diese deutsche Ausgabe des Werkes auszeichnet, ist die völlige Zurückhaltung gegenüber Theorien, Deutungen und Erklärungsversuchen. Diese werden zwar berührt oder gestreift, aber irgendwelche Festlegung wird vermieden. Das ist gut so, zumal wir gerade in dieser Richtung Sichereres noch nicht zu sagen vermögen. Auch fehlt es bei weiten Gebieten noch völlig an Zusammenstellungen und Übersichten. Das gilt vor allem hinsichtlich des ethnographischen Materials, bei dem diese Dinge noch sehr wenig erforscht sind — eine Lücke, die sich auch bei dem einführenden historischen Kapitel des Buches bemerkbar macht. Die beiden Beispiele übrigens, die Moufang in diesem Zusammenhang aus naturvölkischem Bereich anführt, sind ohne Frage charakteristisch. Sie kennzeichnen treffend den hohen Wirklichkeitsgehalt, den die Träume in den Augen der Naturvölker haben. Über die bedeutende Rolle, die die Träume im naturvölkischen Leben und Denken spielen, bedarf es wohl hier keiner weiteren Worte; besonders augenfällig in dieser Hinsicht scheint mir, wenn etwa die Prärie-Indianer ihre Träume auf ihrem Schild

darstellen oder andere Indianerstämme den Kindern mit Träumen zusammenhängende Namen geben.

Wie so viele psychischen Erscheinungen ist auch der Traum häufig sehr einseitig gesehen und behandelt worden. Je mehr Typen aber bei seiner Interpretation berücksichtigt werden, um so größer ist die Wahrscheinlichkeit, seinem vielfältigen Wesen einigermaßen gerecht zu werden. Schon aus diesem Grunde wird man ein Buch, wie das vorliegende, begrüßen, das im übrigen auch jenen Lesern, die das Thema weiterverfolgen wollen, durch ein recht umfangreiches Literaturverzeichnis Hinweise zu weiteren Studien gibt.

Ferdinand Herrmann.

Lessa, William A.: *Somatomancy — Precursor of the Science of Human Constitution*. The Scientific Monthly, Vol. LXXV, No. 6, December 1952, p. 355—365, 13 fig.

Die Arbeit bietet in knapper Form einen systematischen Überblick über die verschiedenen Arten der Divination aus der Beschaffenheit des menschlichen Körpers und behandelt die Frage, inwieweit diese, die auch heute noch — trotz fragloser Verfeinerung ihrer Methoden — als Pseudowissenschaften angesehen werden, in ihrem Wesen, ihrer Arbeitsweise und ihren Zielen als Vorläufer der modernen Konstitutionsforschung betrachtet werden dürfen. Lessa versucht also so etwas wie einen Abriß der Anfänge der wissenschaftlichen Biotypologie zu geben, wie sie in Amerika etwa durch Draper, in Deutschland durch Kretschmer bahnbrechend entwickelt wurde. Zur Kennzeichnung der Gesamtheit dieser vorwissenschaftlichen Bemühungen um diese Fragen, von denen neben der natürlichen Ausdeutung körperlicher Erscheinungen, wie sie z. B. in der Physiognomik Della Portas zum Ausdruck kommt, die astrologische zu nennen ist, und zu denen auch Chiromantie und Phrenologie zu zählen sind, bedient sich Lessa des Terminus „Somatomancy“, den wir als „Somatomantie“ übernehmen könnten. Auf engem Raum ist hier Wesentliches zusammengepreßt, dem auch die kritische Beurteilung nicht mangelt.

Ferdinand Herrmann.

Plischke, Hans: *Von Cooper bis Karl May. Eine Geschichte des völkerkundlichen Reise- und Abenteuerromans*. Mit 12 Kunstdrucktafeln. Düsseldorf Droste-Verlag. 1951. 208 S. 8,50 DM.

Die Völkerkunde hat im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts oft Stoff für Romane geliefert oder wenigstens inhaltlich zu romanhaften Reiseschilderungen beige-steuert. Die Aufnahmefreudigkeit eines breiten Lesepublikums hat sich bei vielen Romanen dieser Gattung in der ersten Auflagenhöhe widerspiegelt, zu schweigen von der Neigung, eine Menge dieser Produkte in fremden Sprachen ins Deutsche zu übersetzen. Es ist zu begrüßen, daß ein berufener Völkerkundler, der das weitumfassende Schrifttum seit langen Jahren kennt und bis in die Gegenwart verfolgt hat, einen historischen Überblick über Entstehung und Entwicklung dieser Literaturgattung gegeben hat. Von den Robinsonaden des englischen Kreises werden wir über Scott zu J. F. Cooper geleitet, von dem der Indianerroman in den östlichen Vereinigten Staaten in die Weltliteratur Eingang findet. Es ziehen an unseren Augen die vielen Nachfolger in Europa und Amerika, in Asien und der Südsee vorüber, unter denen Männer wie Sealsfield, Gerstäcker und Karl May besonders eingehend behandelt werden. Die Bedeutung der Exotik in der Literatur findet ebenso Berücksichtigung wie der moderne Kolonialroman und die Selbstdarstellungen von Eingeborenen. Die Fülle des Stoffes zwang zur Straffung mancher Abschnitte, ohne dadurch Lücken entstehen zu lassen.

Das Buch bietet dem Völkerkundler wie dem Literarhistoriker eine willkommene Zusammenstellung und Übersicht, die in der Bibliographie wertvolle Einzeldaten aufweist. Porträts einiger berühmter Autoren beleben den Text, der durch ein ausführliches Namenregister praktisch leicht benutzbar ist.

F. T e r m e r.

Dittmer, Kunz: *Die Kunst der Naturvölker*. In: *Atlantisbuch der Kunst*. Zürich Atlantis Verlag. 1952. S. 627—644.

Die Aufgabe, auf kaum 20 Seiten die Kunst der Naturvölker als Gesamtkomplex darzustellen, hat der Verfasser so gelöst, daß er die wichtigsten Bedingungen vorträgt, unter denen das naturvölkische Kunstwerk erscheint, und die es in seiner Erscheinung

bestimmen: Einerseits als herausfordernde und rahmungebende Faktoren Umwelt, Rasse, Gesellschaftsform und in der Folge davon die wechselnde Stellung des „Künstlers“ in den Gemeinschaften, andererseits als stilbildende Faktoren Zweck, Gegenstand, Rohstoff, Werkart, Gestalt (Motiv), Form und Inhalt. Die einfachen und klaren Formulierungen, die das Kunstwerk der Hochkulturen ausklammern, vermitteln dem Leser die rechte Einstellung zum naturvölkischen Kunstwerk, indem sie die Besonderheiten der sogenannten „Primitivität“ als aussagende Wesenszüge aufdecken. (Übrigens ergeben sich aus diesen Darlegungen auch wichtige Aufklärungen für manche Phänomene der Hochkulturen, etwa das Problem der Stilisierung in der mittelalterlichen Kunst.) — Es folgen einige Bemerkungen zur Entwicklung und eine summarische Charakterisierung der wichtigsten Stilgebiete naturvölkischer Kunst: Afrika, Asien, Indonesien, Südsee und Amerika. Den Abschluß bildet ein Literaturverzeichnis. — Als Einführung und Darstellung im Rahmen der Weltkunst sind diese wenigen Seiten vorbildlich.

Günter Bandmann.

Eine neue universalhistorische Periodisierung. Bemerkungen zu Julian H. Steward: *Cultural Causality and Law, a Trial Formulation of the Development of Early Civilizations*. *American Anthropologist* Bd. 51, 1949.

Der Verfasser, einer der bekanntesten amerikanischen Ethnologen, Herausgeber des sechsbändigen „*Handbook of South American Indians*“, unternimmt in dem angeführten Aufsatz den Versuch, ein ursprünglich für die andine und mittel- (in der — nachahmenswerten — amerikanischen Terminologie: „meso-“) amerikanische Hochkultur entworfenes Entwicklungsschema auf die altweltlichen frühen Hochkulturen auszudehnen und auf diese Weise zu einer generellen Theorie des Entstehens der primären Hochkulturen auszubauen. Dieser Versuch verdient um so mehr Beachtung, als die herkömmliche Isolierung, in der sich die Forschung an den amerikanischen Hochkulturen gegenüber den entsprechenden Disziplinen befindet, die sich mit den Hochkulturen der Osthemisphäre beschäftigen, als eines der größten Hindernisse für die Schaffung eines universalhistorischen Weltbildes angesehen werden muß. Zudem sind alle universalhistorischen Entwürfe (Spengler, Toynbee, A. Weber, um nur die in Deutschland bekanntesten zu nennen) bisher an altweltlichem Material geformt worden, und der Schritt zur Einbeziehung der andinen und mesoamerikanischen Kulturen bedeutete, wo er überhaupt unternommen wurde, kaum mehr als einen Anhang an ein bereits fertig entworfenes Schema, in das die indianischen Phänomene sich nolens volens zu fügen hatten. Schon deshalb dürfte der Blick von der weniger bekannten Neuen Welt auf Eurasien für die gesamte vergleichende Kulturwissenschaft anregend und fruchtbar sein, auch wenn Einzelheiten und Methode dieses Versuchs zur Kritik Anlaß geben sollten.

In einem einleitenden methodologischen Teil wird zunächst die Frage nach der Möglichkeit, Regeln bzw. Gesetzmäßigkeiten der Kulturentwicklung erkennen zu können, gestellt und bejaht. Das heute vorliegende Material an Daten und Fakten sei für solche Zwecke umfangreich genug, im Gegensatz zum 19. Jahrhundert, dessen Theorien — Steward hat hier vor allem den Evolutionismus Morganscher Prägung im Auge — infolge ungenügender Materialkenntnis scheitern mußten. Die typologisierende Terminologie der Kulturwissenschaften sei nur möglich unter der Voraussetzung, daß Abstraktionen, die unter Absehen von lokal bedingten Einmaligkeiten in verschiedenen Räumen und zu verschiedenen Zeiten die gleiche Grundstruktur zu bezeichnen vorgeben, einen realen Inhalt haben. Der Schritt freilich von diesem Schluß zu der Behauptung, letztes Ziel der Anthropologie (im angelsächsischen Sinne des Wortes) sei stets die Entdeckung von Kultur g e s e t z e n (discovery of cultural laws) gewesen, mag bei exakter Fassung des Begriffs „Gesetz“ etwas kühn erscheinen.

Den Weg, um zu solchen Gesetzen zu gelangen, sieht Steward in einer Typologie von Kulturen, Strukturen und Institutionen, die in zeitlicher oder funktionaler Weise nach dem Prinzip von Ursache und Wirkung miteinander zu verknüpfen sind. Ersetzt man den methodisch anfechtbaren Begriff „Gesetz“ durch „Regel“ oder „Regelmäßigkeit“ (tatsächlich gebraucht der Verfasser „law“ und „regularity“ nahezu synonym), so dürfte dieser Formulierung allgemein zugestimmt werden, sofern man Kulturvergleiche überhaupt als mögliches Erkenntnisgebiet anerkennt, ebenso wie der folgenden

Polemik gegen den radikalen Diffusionismus vom funktionalistischen Standpunkt aus. Auch der Feststellung, daß zwar die Einbeziehung von Psychologie und physischer Anthropologie wünschenswert ist, daß aber der gegenwärtige Stand dieser Fachgebiete es noch nicht erlaubt, für das Problem der Aufeinanderfolge kultureller Phänomene in der Zeit wesentliche Erkenntnisse daraus zu ziehen, wird kaum Widerstand begegnen, wenn auch die Formulierungen Stewards im einzelnen von Leslie A. White nicht unbeeinflusst scheinen.

Der folgende Abschnitt (überschrieben „Eras in the Development of Early Civilizations“) zeigt die Anwendung eines Schemas von fünf aufeinanderfolgenden Entwicklungsstufen auf die Entstehung der Hochkulturen in Peru, Mesoamerika, Mesopotamien, Ägypten und China. Merkwürdigerweise ist Indien ausgeschlossen, obwohl es in Tabelle II erscheint. Kreta und die Ägäis bleiben unerwähnt.

Steward stellt die für altweltliche Kulturen bisher üblichen Periodisierungen, wie „neolithisch“, „chalkolitisch“, „dynastisch“, der in den letzten Jahren von verschiedenen Forschern in den Vereinigten Staaten (Strong, Armilla, Willey, Bennett, Steward) entwickelten und von den US-Amerikanisten generell angenommenen Terminologie gegenüber, die Begriffe wie „Formative“, „Developmental“, „Florescent“, „Conquest“ gebraucht. Den Nachteil der in der europäischen Wissenschaft gebräuchlichen Ausdrücke gegenüber dieser amerikanischen Terminologie sieht er darin, daß sie zur Abgrenzung Kriterien „of minor developmental significance“ herangezogen hätten; lediglich Childe zeige mit Begriffen wie „Neolithic Barbarism“, „Higher Barbarism“, „Urban Revolution“, die auf den Morganschen Evolutionismus zurückgehen, daß „his thinking is somewhat closer to that of the Americanists“.

Während Steward selbst an mehreren Stellen betont, daß jede Theorie letztlich nur heuristischen, keinen absoluten Wert beanspruchen dürfe und dazu da sei, eines Tages durch eine andere ersetzt zu werden, die die Tatsachen besser interpretiert, scheint er hier zu übersehen, daß eben deshalb Fachbezeichnungen für kulturhistorische Perioden so wenig wie möglich hypothetische Elemente enthalten sollten. Niemand wird bestreiten, daß die Verwendung von Kupfer neben Stein als Werkzeug- und Schmuckmaterial nichts Wesentliches über den Charakter der betreffenden Kultur aussagt; aber dieser Umstand der Kupferverarbeitung innerhalb eines bestimmten Zeitabschnittes ist ein exakt nachprüfbares, gewissermaßen „krisenfestes“ Phänomen, während die Wertung einer bestimmten Epoche als „Blütezeit“ weitgehend subjektiv ist und durch weitere Funde revidierbar sein muß. Insofern scheint die Gegenüberstellung der Stewardschen Terminologie mit Begriffen wie „Chalkolithikum“ nicht das Wesentliche zu treffen.

Neben solchen rein formalen Klassifikationen enthält auch die herkömmliche altweltliche Kulturwissenschaft einen Satz von übergeordneten Begriffen, die den Anspruch erheben, über den kulturgeschichtlichen Inhalt und die relative Stellung einzelner Epochen zueinander auszusagen, z. B. das Schema „Altertum — Mittelalter — Neuzeit“. Konfrontiert man dieses mit der Stewardschen Terminologie, so dürfte kaum jemand, der den universalhistorischen Aspekt überhaupt zu berücksichtigen gewillt ist, die Überlegenheit der von Steward vorgeschlagenen Denkweise bestreiten, gegenüber einem Schema, das in seiner betonten Eurozentrizität geradezu eine Negation des Begriffes der Universalgeschichte darstellt.

Die Stewardsche Fassung¹⁾ der in den USA für die andine und mesoamerikanische Hochkultur entwickelten Periodisierung besteht aus einer Folge von fünf „Ären“ (Eras):

- I. Pre-agricultural Era
- II. Era of Incipient Agriculture
- III. Formative Era of Basic Technologies and Folk Culture
- IV. Era of Regional Development and Florescence
- V. Era of Cyclical Conquests

¹⁾ Zum Vergleich seien einige Systeme anderer amerikanischer Forscher gegenübergestellt: Willey schlägt für die andine Hochkultur die drei Stadien „Formative“, „Regional Classic“ und „Expansive“ vor (Gordon R. Willey: Functional Analysis of „Horizon Styles“ in Peruvian Archaeology, in: Wendell C. Bennett [Ed.]: A Reappraisal of Peruvian Archaeology, 1948); Strong, ebenfalls für die andine Hochkultur, „Pre-agricultural“, „Developmental“, „Formative“, „Florescent“, „Fusion“ und „Imperial“ (Wm. Duncan Strong: Epochs and Refuse Stratigraphy, a. a. O.); Armilla für Meso-Amerika „Basic“, „Formative“, „Florescent“ und „Militaristic“ (Pedro Armilla: A Sequence of Cultural Development in Meso-America, a. a. O.); Bennett, andine Hochkultur, „Hunters“, „Early Farmers“, „Cultist“, „Experimenter“, „Mastercraftsmen“, „Expansionist“, „City Builders“ und „Imperialist“ (Wendell C. Bennett und Junius B. Bird: Andean Culture History, 1949), wobei Willey in seiner Besprechung dieses Werkes (American Anthropologist: 1950) hinzufügt, daß alle Spezialisten für die andine Hochkultur in den USA mit dieser Periodisierung übereinstimmen, wenn auch nicht immer in terminologischer, so doch in aktueller Hinsicht.

Hierbei entspricht Ära I dem üblichen Bild von Wildbeutekulturen und wird mit Paläo- und Mesolithikum gleichgesetzt. Ära II ist gekennzeichnet durch eine mehrere Stadien durchlaufende Entwicklung, die von den ersten Zusätzen von Anbaupflanzen zu Jagd und Sammelei bis zu dem Zeitpunkt führt, wo Pflanzbau und Viehhaltung so weit intensiviert sind, daß sie seßhafte Gruppen unterhalten. Hierdurch ist die Möglichkeit gegeben, die grundlegenden Techniken zu entwickeln, Korbflechterei, Töpferi, Weberei, Metallbearbeitung, Hausbau, die alle Seßhaftigkeit voraussetzen. Sie bilden die Kennzeichen der III. Ära. Hier bilden sich die Formen der Dorfkultur aus (Folk Culture im Gegensatz zu Urban Culture nach einer Typologie von Redfield), der Pflanzbau wird intensiviert durch Bewässerung „on a community scale“, entsprechend vermehrt sich die Bevölkerung. Es gibt kaum Kriege, aber weitgehende Diffusion zwischen den einzelnen Kulturzentren. Als „Integrationsfaktoren“ zwischen den einzelnen Dorfschaften treten Kultzentren in Erscheinung, deren „religious leaders“ als wichtigste praktische Funktion die Kontrolle der Bewässerungsanlagen obliegt. Hieraus entwickeln sich die Anfänge einer Theokratie, die durch Konsum von Luxusgütern und Errichtung von Kultbauten die durch die Intensivierung des Pflanzbaus freierwerdenden Arbeitskräfte absorbiert. Die bescheidene Kriegführung hat kaum Auswirkungen auf Sozialstruktur oder Ausdehnung „der Staaten“. Als Repräsentanten dieser Ära werden u. a. die archäologischen Horizonte von Chavín (Peru), Zacatenco, Tucumán und Lower Tres Zapotes in Mesoamerika, Sialk I, Samarra und Tell Halâf in Mesopotamien, Faiyum, Merimde und Badari in Ägypten und Yang Shao in China angeführt.

Die IV. Ära ist gekennzeichnet durch Aufkommen und Blüte regional umgrenzter Kulturen (regionally distinctive cultures), Bildung von eine Vielzahl von Dorfschaften umfassenden Staaten, in Klassen geschichtete Gesellschaft, die die größten Kultgebäude und die hochstehendsten Kunstwerke aller Ären zusammengekommen hervorbringt, wobei jedes Gebiet einen eigenständigen Stil aufweist (each producing distinctive styles). Parallel damit geht die Entwicklung von Astronomie, Mathematik und Schrift, da „die Priesterschaft nun dafür genügend Muße hat“; dagegen werden keine neuen Grundtechniken entwickelt, wohl aber Bewässerungsarbeiten in großem Maßstab ausgeführt. Infolgedessen wird ein immer größerer Teil der Bevölkerung frei für Kunst, Handwerk und intellektuelle Tätigkeiten. Als Beispiele sind die Kulturen von Mochica und Nazca in Peru, Teotihuacan und Monte Alban II und III in Mexiko, Al Ubaid, Uruk-Tepe Gawra und Djemdet Nasr in Mesopotamien, Gerzian, wahrscheinlich auch Semainian und der Beginn der frühdynastischen Zeit in Ägypten, „Black Pottery“ und Shang in China angeführt.

Die V. Ära bringt einen intensiven Militarismus hervor, der zur Bildung von Großreichen führt; als weitere Kennzeichen werden Gottkönigtum, Erstarrung der sozialen Klassen zu erblichen Kasten und Verstädterung angegeben. Standardisierung und Massenproduktion werden mit Verlust der künstlerischen Freiheit und Mannigfaltigkeit bezahlt, die in der vorhergehenden Ära geherrscht hatten; Händlerschichten kommen auf, als Werkstoff setzt sich die Bronze durch. Die durch Eroberung geschaffenen Großreiche brechen wieder zusammen; es folgen „dark ages“ mit Überhandnahme von Lokalgewalten und Rückgang der Bevölkerungsziffer, woraus sich wieder neue Reiche bilden, und so weiter in stereotyper Wiederholung (daher „cyclical“ conquests), bis der Beginn der Eisenzeit, die zur industriellen Revolution überleitet, ein neues Zeitalter heraufführt. Den Beginn der V. Ära kennzeichnen in Peru die Großreiche von Tiahuanaco und Cuzco, in Mesoamerika die Eroberungen der Tolteken und Azteken, in Mesopotamien die Sumerer und das folgende Reich von Akkad, in Ägypten die 1. bis 4. Dynastie und in China die Chou-Zeit.

Die Zuweisung der verschiedenen archäologischen und historischen Kulturepochen zu den einzelnen Ären wird auf einer Tabelle veranschaulicht, die vom Wildbeute stadium bis zur industriellen Revolution reicht und Vorderasien, Ägypten, China, Mesoamerika (untergeteilt in Mexiko und Maya) und Nordperu in „relativer Gleichzeitigkeit“ gegenüberstellt. Eine zweite Tabelle zeigt die chronologische Stellung der einzelnen Ären von 9000 vor bis 2000 nach der Zeitrechnung, wobei sich von Mesopotamien über Ägypten, Indien (das hier zum erstenmal erscheint), China und Nordanden bis Mesoamerika eine sukzessive zeitliche Verschiebung nach oben ergibt: „Incipient Agriculture“ beginnt hiernach in Mesopotamien gegen 8000 vor, in Mesoamerika erst gegen 1200 vor der Zeitrechnung.

Es geht uns nicht darum, zu der Aufteilung im einzelnen kritisch Stellung zu nehmen, obwohl hierzu manches zu sagen wäre²⁾; der Verfasser beschließt seinen Aufsatz mit den Worten: "Criticisms of this paper which concern facts alone and which fail to offer better formulations are of no interest." Gehen wir also zum Kern der Theorie, der kausalen Begründung, über, die im dritten Abschnitt des Aufsatzes gegeben wird.

Steward stellt fest, daß diese sukzessiven Ären in jedem der fünf Kulturräume ähnliche diagnostische Züge tragen, die, chronologisch geordnet, als vorläufige Fassung gewisser Regelmäßigkeiten (regularities) angesehen werden können. Hiermit sei jedoch noch keine zufriedenstellende und generell haltbare funktionelle Erklärung der Zusammenhänge von Ursache und Wirkung zwischen den aufgezeigten Phänomenen gegeben, vielmehr bleibe noch der Nachweis, daß in jedem Hochkulturraum ähnliche Phänomene durch ähnliche Ursachen hervorgerufen werden.

Als erstes wird das Problem behandelt, welches gemeinsame Merkmal gerade die aufgeführten Gebiete (das Indus und die Ägäis bleiben wieder ungenannt) verbindet. Es handele sich durchweg um aride und semiaride Räume, in denen Pflanzbau auf künstliche Bewässerung angewiesen sei. Das bedeute, daß in diesen Gebieten die Schranke für die Produktionserweiterung durch den Wasserhaushalt, nicht, wie in Steppen- oder Waldgebieten infolge der dort notwendigen Rodungsarbeiten, den Stand der Werkzeugtechnik gesetzt ist. Danach hätten wir frühe Hochkulturen dort, wo Produktionssteigerung auch ohne Pflug und Metallgeräte möglich ist, die beide zur Zeit der „Formative Era“ den Menschen noch nicht zur Verfügung standen.

Eine Schwierigkeit für diese Konzeption sieht Steward in Yukatan und Südasien (letzteres wird im Text nur an dieser Stelle erwähnt), wo sich Hochkulturen in „tropischen Regenwaldgebieten“ entwickelten. In Yukatan setze Pflanzbau keine Bewässerung, sondern Rodung voraus, und bei den Werkzeugen, über die die Maya verfügten, könne die pflanzbauende Bevölkerung niemals sehr dicht gewesen sein. Wahrscheinlich, meint Steward, konnten die Maya ihre hohe Kultur nur deshalb entfalten, weil sie sich einer außergewöhnlich langen Friedenszeit erfreuten. In Südasien sei das Klima außerordentlich feucht, biete alle Schwierigkeiten des tropischen Regenwaldes und erfordere umfangreiche Entwässerungsanlagen. In Yukatan wie Südasien scheine die Kulturentwicklung später zu sein als in den „Irrigationszentren“ (welchen?) und zum Teil von diesen abgeleitet.

Die Frage nach den Ursachen der Veränderungen, die sich in der Aufeinanderfolge der einzelnen Ären ausdrücken, wird, wenn wir das Folgende zusammenfassen, etwa so beantwortet: Am Anfang steht der Fortschritt der Produktionsmethoden bis zur selbsthaften Dorfgemeinschaft und den sich daraus entwickelnden Techniken. Dadurch wird eine Bevölkerungszunahme hervorgerufen, deren Druck auf dem Umweg über die Bewässerungsanlagen und die diese kontrollierende Priesterschaft zu Klassen- und Staatenbildung führt; diese wirken sich durch weiträumige Organisation der Bewässerungsanlagen wiederum in erhöhtem Bevölkerungsdruck aus, der Zahl und Intensität kriegerischer Zusammenstöße erhöht und zu Reichsbildungen führt, die infolge ihres Militarismus und Despotismus nach kürzerer oder längerer Dauer zusammenbrechen. Ein grundlegender Umschwung erfolgt mit dem Anbruch der Eisenzeit; Eisenwerkzeuge können zwar den Wasserhaushalt nicht beeinflussen, deshalb werden die Bewässerungswirtschaften kaum davon beeinflusst, aber neue Kulturen entwickeln sich in den Waldgebieten Europas, die mit den neuen technischen Möglichkeiten gerodet werden können.

Kennzeichnend für die zugrunde liegende Konzeption eines kulturellen Mechanismus sind folgende Stellen, die die Schlüsselstellung der Priesterschaft für die Herausbildung von Hochkulturen zum Gegenstand haben: "In the course of time, as flood plains became densely settled and as need arose to divert water through canals to drier land, collaboration on irrigation projects under some coordinating authority became necessary. That the need was met by the rise to power of a theocratic class is shown by the appearance toward the end of the Formative Era of evidence of religious domination of society, for example, ceremonial centers, such as mounds and temples, and a large number of religious objects ... The priesthood provided centralized control of irrigation and new patterns of group religion. Society became

²⁾ Vgl. L. and R. J. Braidwood: On the Treatment of the Prehistoric Near Eastern Material in Steward's „Cultural Causality and Law“. American Anthropologist 1949, S. 665 ff.

differentiated into theocratic and common classes... These differences (im Gehalt der verschiedenen Religionssysteme) are secondary in importance to the fact that in all cases a national religion and a priestly class developed because increasing populations, larger irrigation works, and greater need for social coordination called upon religion to supply the integrating factor."

Die Frage der Bedrohung von außen wird nur für die „Formative Era“ gestellt und negativ beantwortet, da Hirtennomaden zu dieser Zeit unberitten und wenig zahlreich gewesen seien.

Wenn wir versuchen, zu einem Urteil über die methodischen Grundlagen dieser Konzeption zu kommen, so muß hinsichtlich des ersten Punktes, der Auswahl der Gebiete, festgestellt werden, daß der Gedanke, die frühen Hochkulturen könnten sich nur dort entwickeln, wo auch mit Holz- und Steinwerkzeugen relativ hohe Erträge pro Hektar und Arbeitskraft zu erzielen sind, unanfechtbar ist. Aber die Folgerung, daß hierfür nur Bewässerungsoasen in Frage kommen, ist unhaltbar. Daß dieser Punkt Steward selbst Sorgen bereitet, zeigt die etwas komplizierte Argumentation im Falle der Maya. Die Bildungszentren der primären Hochkulturen umfassen, klimatisch gesehen, die ganze Spannweite von ausgeprägtem Trockenklima (Niltal, peruanische Küste) über semiaride Räume mit langer Trocken- und kurzer Regenzeit, wiederum differenziert nach Tiefland (Mesopotamien, Syrien, Indus) und Hochland (Anden, Mexiko, Südarabien), über Gebiete mit ausgeglichenerem Wasserhaushalt, wo Pflanzbau auf Regenfall möglich ist (Nordchina — keineswegs ein Irrigationszentrum! —, Ägäis) und das feuchtere Monsunklima (Mittel- und Südchina, Gangesbecken — Indien ist kein Land tropischen Regenwaldes!) bis zu echtem Urwald (Yukatan, Südostasien). Für Regeln oder gar Gesetze sollte es keine Ausnahme geben!

Will man aber die Werkzeugfrage in den Vordergrund stellen, so muß man gleichermaßen die Beschaffenheit der Böden in Rechnung ziehen: auch hier die Spannweite zwischen ausgesprochenem Alluvium (Nildelta, das „Meerland“ Mesopotamiens), dem zähen Löß Nordchinas und den Gebirgshängen Hochperus. Außerdem wird durchweg angenommen, daß die später die Grundlage der Bewässerungswirtschaft bildenden Täler von Nil, Euphrat, Tigris und Indus vor ihrer Besiedlung von dichtem Dschungel bedeckt gewesen seien; welchen Vorteil hatten dann die Erbauer der ägyptischen und mesopotamischen Hochkultur, technologisch gesehen, vor den Bewohnern der europäischen Waldgebiete voraus, wenn auch bei ihnen eine auf dem sumpfigen Alluvialboden gewiß nicht leichte Rodungsarbeit die Voraussetzung für jeden intensiven Pflanzbau darstellte?

Schließlich wird die landwirtschaftliche Mannigfaltigkeit der Hochkulturgebiete noch unterstrichen durch die bis zu Extremen gehende Verschiedenheit zwischen den einzelnen Landstrichen ein und desselben Hochkulturraumes (peruanische Küste — Andenhochland, Yukatan — Hochland von Mexiko, Unter- und Oberägypten, Unter- und Obermesopotamien, Sindh — Pandschab, Nordost- und Nordwestchina, ohne die Gebiete zu rechnen, die bei späterer Expansion bruchlos in die Hochkultur eingefügt wurden).

Was aber die Frage der Werkzeugtechniken als solche angeht, so läßt Steward außer acht, daß der Begriff „Eisenzeit“ kein Stadium der Menschheitsentwicklung darstellt, das mit einer bestimmten kulturellen Struktur in Verbindung gebracht werden könnte: Die afrikanische Eisentechnik hat Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch keine Intensivierung des negriden Pflanzbaus bewirkt; der rinder- bzw. büffelbespannte Pflug ist gemeinsames Besitztum aller altweltlichen Hochkulturen seit Beginn ihrer Geschichte und einer Reihe eurasischer und nordafrikanischer Nicht-hochkulturvölker, fehlt dagegen sämtlichen Indianerkulturen.

So erscheint es dem Rezensenten mehr als zweifelhaft, ob man das technologische Moment als *causa prima* für die Hochkulturwerdung in Anspruch nehmen kann. Gerade die Hochkulturen der Westhemisphäre zeigen mit aller nur wünschenswerten Deutlichkeit, bis zu welchem Grade Unvollkommenheiten der Technik durch die soziale und politische Organisation kompensiert werden können. Der Rezensent hat an anderer Stelle³⁾ zu zeigen versucht, daß es die soziale Schichtung ist, die die Basis für alle über die Primitivkultur hinausführenden technologischen und wirtschaftlichen Errungenschaften bietet: das politische Moment bedingt in diesem Falle das ökonomische, nicht umgekehrt; Irrigation größeren Stils und Bevölkerungszunahme setzen

³⁾ Die Entstehung der primären Hochkulturen als ethnologisches Problem. ZfE 1952.

den Klassenstaat voraus, anstatt ihn nach dem üblichen evolutionistischen Schema her vorzubringen. Von diesem Standpunkt aus glaubt der Rezensent auch die geographische Sonderstellung der Bildungszentren der primären Hochkulturen erklären zu können durch die Möglichkeiten, die sie dem Zustandekommen und der Konsolidierung ethnischer Überlagerungen bieten.

Die zweite Schwierigkeit der Stewardschen Konzeption liegt in dem Umstand, daß sie keine strenge begriffliche Trennung zwischen Primitiv- und Hochkultur vornimmt. Die Terminologie erweckt den Eindruck eines Kontinuums, von den Anfängen menschlichen Lebens bis zur atlantischen Maschinenzivilisation, das in Wirklichkeit nicht gegeben ist. Noch Ära III, von I und II ganz zu schweigen, ist weltweit verbreitet; Kulturen mit den für diese Ära charakteristischen Merkmalen finden sich in Guiana wie im Kassaigebiet, in der Hopewell-Kultur von Ohio wie der europäischen Bandkeramik oder dem südostasiatischen Neolithikum.

Der entscheidende Schritt ist der Umschlag von Ära III zu IV; die hierbei auftretenden Züge, vor allem das Entstehen relativ kleinräumiger, scharf begrenzter Kulturprovinzen von ausgeprägter struktureller Eigenart, ein Phänomen, das auch Steward in seiner Charakteristik von Ära IV berücksichtigt, aber nicht ausgewertet. Es schaffen rein methodisch eine gegenüber Primitivkulturen völlig veränderte Situation, wir haben es hier erstmals mit wirklichen Geschichtskörpern realen Inhalts zu tun. Der Übergang von III zu IV ist daher qualitativ verschieden von dem Übergang von I zu III; es ist aber methodisch stets bedenklich, verschiedenartige Wirkungen von dem gleichen Satz von Ursachen abzuleiten⁴⁾.

Was schließlich die Priesterschaft angeht, der Steward für das Zustandekommen sozialer Schichtung eine Schlüsselstellung zuweist, so steht diese Konzeption vor der gleichen Schwierigkeit, der jede Theorie der Entstehung von Ständen begegnet. In ungeschichteten Gesellschaften finden wir Rangunterschiede auf der Basis individueller Auszeichnung, sei es auf Grund von persönlicher Ausnahmeleistung — auf militärischem, ökonomischem oder magisch-charismatischem Gebiet —, ererbtem Besitz, Alter, Verwandtschaft oder sonstiger Konstellationen: immer handelt es sich um Individuen, nicht um als Schicht konsolidierte Gruppen. Normalerweise stehen nicht zwei Personen zu gleicher Zeit in genau dem gleichen Rang, vielmehr besteht selbst in Kulturen, die großen Wert auf Rangunterschiede legen⁵⁾, in der Regel eine kontinuierliche Stufenfolge vom niedrigen zum höheren Status, eine Stufenfolge, die durch jede Heirat, jede Geburt, jede Initiation, jede besondere Tat modifiziert wird, sich also in dauernder Fluktuation befindet.

In dieser Ordnung hat auch der Zauberer, Schamane usw. seinen Platz, der infolge der für eine solche Funktion so außerordentlich wichtigen charismatischen Auszeichnung ein deutliches Moment der Persönlichkeit enthält⁶⁾. Der Übergang vom persönlichen Schamanentum zur Priesterschaft ist daher gleichzusetzen mit jeder anderen Aristokratiebildung (z. B. vom persönlichen Kriegerum zum militärischen Adel).

Jeder solcher Übergang ist, solange wir innerhalb einer gegebenen sozialpolitischen Einheit bleiben, auf Grund der in dieser herrschenden Sozialstruktur verständlich zu machen, sonst bleibt er ein Mysterium. Von den zahlreichen sich hieraus ergebenden Problemen sei hier nur ein besonders bezeichnendes herausgegriffen. Von einer Aristokratie läßt sich nur dann sprechen, wenn innerhalb der Elite zumindest eine gewisse Tendenz zur Endogamie besteht. Dafür sind drei Faktoren in Rechnung zu setzen: 1. die absolute zahlenmäßige Größe der gegebenen politischen Einheit, 2. die, gerade bei höheren Pflanzern, gewöhnlich recht weitgezogenen Schranken von Inzest und Exogamie, 3. der Prozentsatz der sich als Stand konsolidierenden Elite in der Gesamtbevölkerung. Hieraus ergibt sich, daß sich in einer bisher ungeschichteten Gesellschaft eine Aristokratie in der Regel nur dann bilden kann, wenn die Angehörigen der Elite die Möglichkeit haben, gleichgestellte Heiratspartner außerhalb der eigenen politischen Einheit zu finden, da innerhalb dieser

⁴⁾ Vor dem gleichen Problem steht übrigens die Entwicklungsbiologie: Es ist ein prinzipieller Unterschied zwischen der Entstehung der einzelnen Arten und Rassen innerhalb eines gegebenen Bauplanes (Löwe, Tiger, Jaguar, Leopard) und der Entstehung des Bauplanes selbst („Katze“ generell); der erste Vorgang läßt sich ohne gedankliche Schwierigkeiten in Form von kontinuierlichen Modifikationen denken, der zweite steht auf einer ganz anderen Ebene.

⁵⁾ Z. B. die Nordpazifische Küsten-Kultur — vgl. Philip Drucker: Rank, Wealth and Kinship in Northwest Coast Society. American Anthropologist 1939.

⁶⁾ Für Südamerika vgl. Alfred Métraux: Religion and Shamanism. Handbook of South American Indians, Bd. V, 1949, S. 589 ff.

die Zahl der potentiellen Partner auf die Dauer nicht ausreichen kann, damit die Reproduktion der betreffenden Schicht gewährleistet ist?). Auch ein radikales Durchbrechen der Inzestschranken, wie es bezeichnenderweise vielerorts von Elitegruppen berichtet wird, ist keine grundsätzliche Abhilfe, wenn die zahlenmäßige Größe der politischen Einheit nicht den üblichen Umfang primitiver Gemeinschaften weit übersteigt.

Voraussetzung für die Bildung einer echten Aristokratie muß also in der Regel entweder der vorhergegangene Zusammenschluß einer ganzen Anzahl von politischen Gruppen zu einem größeren Ganzen oder aber die Herausbildung von Eliten mit Tendenz zur Endogamie unabhängig voneinander in mehreren benachbarten Einheiten gewesen sein. Durch die Annahme eines intertribalen Kultuzentrums wird diese Schwierigkeit nicht gelöst; der Personenkreis, der durch seine Funktion innerhalb eines solchen Zentrums herausgestellt ist, dürfte mit Sicherheit zu klein sein, um sich aus sich selbst heraus fortpflanzen zu können, fällt also in die Kategorie des Männerbundes, nicht der Aristokratie. Die einzige Hypothese, die auch dieses Problem der Schichtbildung widerspruchsfrei zu lösen scheint, ist m. E. die Überschichtungstheorie: hier wird die gesamte politische Einheit „geadelt“, indem sie sich über andere, bisher selbständige politische Einheiten legt und von diesen durch Privilegien abgrenzt. Die Zahl der potentiellen Heiratspartner für jede Generation erleidet durch diesen Vorgang primär keine Veränderung, und die rein praktische Tendenz zur Endogamie der lokalen Gruppe führt bruchlos über in die gleiche Tendenz der neuen Aristokratie.

Die Schwächen in der Stewardschen Konzeption, die zu einer Kritik Anlaß geben, liegen also im wesentlichen in der kausalen Begründung der Entwicklung. Sie ergeben sich im Grunde bereits aus der Anlage. Der Evolutionismus Morganscher und verwandter Prägung scheiterte eben nicht nur an ungenügender Materialkenntnis, sondern bereits an seiner Basis: der Begriff des „Fortschritts“ als eines allgemeinen Dranges „nach vorwärts“ (in Richtung auf die Maschinenzivilisation des 20. Jahrhunderts), der, seinerseits nicht weiter zu begründen, allen menschlichen Verhaltensweisen zugrunde gelegt wird, ist keine „causa“ im wissenschaftlichen Sinne, sondern Metaphysik. Und wenn man versucht, diese Klippe dadurch zu umgehen, daß man, wie Leslie A. White es tut, an Stelle des Einzelmenschen die Kultur selbst als zielbewußt handelndes Überwesen einführt, das unabhängig vom Bewußtsein der Betroffenen sich die Zwecke setzt, die moderne Kulturologen von ihrer Kenntnis der weiteren Entwicklung her in vergangene Zeiten hineinsehen, so ist trotz der im Vergleich zum klassischen Evolutionismus wesentlich komplizierteren Terminologie das metaphysische Moment nach wie vor vorhanden. Formulierungen wie „the need was met by the rise to power of a... class“ oder „a national religion... developed because... (gewisse Bedürfnisse der Kultur, nicht des einzelnen) ...called upon religion to supply... (das zweckentsprechende Hilfsmittel)“ begründen, genau besehen, gar nichts. Es ist bezeichnend, daß Steward bei all diesen Erörterungen nicht ein einziges Mal den Begriff „historisch“ verwendet.

Gerade das aber wäre im Hinblick auf das eigentliche Ziel, das sein Aufsatz verfolgt, wünschenswert; denn die Wissenschaften, die sich mit den altweltlichen Hochkulturen befassen, sind historische Disziplinen und arbeiten durchweg mit dem Begriffsapparat der Geschichtswissenschaft, in dessen Mittelpunkt der konkrete Mensch als „zoon politikon“, als politisch denkendes und handelndes Wesen, steht. Auf ihn als tertium comparationis müssen sich alle Kulturvergleiche beziehen. Gerade deshalb verdient das Werk Stewards und der daran beteiligten Amerikanisten auch außerhalb der USA volle Aufmerksamkeit, nicht nur, weil jeder, der in Zukunft in der einen oder anderen Form die indianischen Hochkulturen in seine Arbeit einbezieht, sich mit der hier vertretenen Periodisierung vertraut machen muß, sondern weil damit ein weiterer Schritt getan ist zur Überwindung der fachlichen Aufsplitterung auf das Fernziel einer universalen Weltgeschichte. Dieses universalhistorische Anliegen in der besonders bedeutungsvollen Form des Brückenschlages von den Hochkulturen der West- zu denen der Osthemisphäre ist es, das uns Stewards Initiative wertvoll macht.

Peter Bensch.

7) Der andine ayllu war zur Zeit der Eroberung eine in sich in Adel und Volk geschichtete lokale Gruppe mit betonter Tendenz zur Endogamie; diese Tendenz erstreckte sich jedoch nicht auf die Adligen, da diese oft keine geeigneten Heiratspartner im eigenen ayllu finden konnten (Paul Kirchhoff: *The Social and Political Organization of the Andean Peoples*, *Handbook of South American Indians*, Bd. V, S. 296).

Molho, Michael: *Usos y Costumbres de los Sefardíes de Salónica*. Madrid—Barcelona 1950. 341 Seiten.

Der Verfasser, der bereits mehrere Studien über die Geschichte der sephardischen Gemeinden in Nordgriechenland, besonders über die Juden von Kastoria, veröffentlicht hat, gibt in der vorliegenden, umfassenderen Arbeit ein so gut wie abgerundetes Bild von der Folklore der größten sephardischen Gemeinde, die im letzten Krieg auf so tragische, beklagenswerte Weise ein Opfer des Rassenwahns geworden ist. Das in langjährigem, sorgfältigem Quellenstudium zusammengetragene Material ist ein wertvoller Baustein zur Volkskunde Mazedoniens, aber auch zur Erhellung der alten jüdisch-spaniolischen Kultur. In ausführlichen Kapiteln handelt der Verfasser von dem Brauchtum und den Vorstellungen, die sich mit Eheschließung und Geburt, mit Erziehung, Familienleben, Krankheit und Tod verbinden. Für den Ethnologen sind dabei die Abschnitte, die sich mit dem Aberglauben, besonders dem bösen Blick und der Volksmedizin, befassen, von besonderem Wert.

Georg Eckert.

Chodzidło, Theophil: *Die Familie bei den Jakuten*. 462 Seiten, 1 Kartentafel. Internationale Schriftenreihe für soziale und politische Wissenschaften. Ethnologische Reihe. Band 1. Freiburg (Schweiz) 1951.

Das vorliegende Werk, in dem das soziale Lebensbild der Jakuten eine sehr sorgfältige Bearbeitung erfahren hat, beruht auf einem umfangreichen Quellenstudium. Literatur aus den Jahren 1730 bis 1933 wurde der Arbeit zugrunde gelegt (S. 42) und stellenweise durch weitere bis zum Jahre 1945 (S. 20) ergänzt. Die Schwierigkeit der Materialbeschaffung äußert sich schon darin, daß sich der Verfasser für statistische Angaben auf Daten aus dem Ende des vorigen Jahrhunderts beschränken mußte. Die Gesamtzahl der Jakuten wird z. B. nach einer Statistik aus dem Jahre 1897 mit 225 748 Individuen angesetzt (S. 27). Daß diese Zahl heute keineswegs mehr die gleiche sein wird, steht außer Zweifel. Es wäre darum wünschenswert, diese und andere statistische Angaben mit den amtlichen Zählungen aus den Jahren 1926 und 1939 zu vergleichen. (Siehe: Sul'kevic, S.: *Naselenie SSSR [Die Bevölkerung der SU] 1939*.) Diese Zahlen allein schon würden die stetige soziale und wirtschaftliche Entwicklung des Landes deutlich kenntlich machen — zählte doch Jakutien 1939 schon 400 544 Einwohner, von denen allerdings ungefähr 10 Prozent der russischen Bevölkerung zuzurechnen sind.

In einem knappgefaßten 1. Teil wird ein Überblick über die geographischen und ökologischen Verhältnisse des Landes und über den Ursprung, die Soziologie und die Religion des jakutischen Volkes gegeben.

Der 2., ausführliche Teil des Buches ist in drei große Kapitel gegliedert, die die Gründung, den Bestand und die Auflösung der Familie zum Gegenstand haben. Rindviehzucht und Ackerbau, wie sie im südlichen Jakutien immer mehr Verbreitung finden, und die damit verbundene Seßhaftwerdung der ursprünglichen Pferdezüchternomaden, haben eine Lockerung der Sippenorganisation und der Großfamilie zur Folge gehabt und der Individualfamilie eine überwiegende Bedeutung eingeräumt. Nur in den nördlichen Bezirken konnten sich die Pferdezucht und die alte Sippenorganisation rein erhalten.

Als Ergebnis seiner umfangreichen Studien stellt Chodzidło fest, daß das durchschnittliche Heiratsalter der Frau zwischen dem 13. und 19., das des Mannes zwischen dem 17. und 20. Lebensjahr liegt. Weiterhin wird betont, daß die Wahlfreiheit der Brautleute ziemlich beschränkt ist und eine strenge Sippenexogamie herrscht. Die Brautpreishöhe schwankt zwischen 10 und 5000 Rubeln; im Durchschnitt beträgt sie ungefähr 100 Rubel. Dieser Betrag wird durch die Mitgift, die in ihrem Wert ungefähr der Hälfte oder mehr des Brautpreises entspricht, wieder ausgeglichen. Sobald die erste Zahlung des Brautpreises entrichtet ist, findet die Hochzeitszeremonie statt, der aber oft erst nach Jahren, wenn der volle Brautpreis gezahlt ist, die eigentliche Hochzeitsfeier folgt. Die strenge patrilokale Heiratsordnung der Jakuten fordert erst danach den Einzug der Frau in die Wohnung des Mannes. Als Nachfolger und Erbe wird gewöhnlich der älteste Sohn vom Familienoberhaupt eingesetzt, doch ist auch die jakutische Frau in beschränktem Maße erbfähig. Im allgemeinen hat die Frau eine untergeordnete Stellung inne, wodurch auch das Verhältnis der Eheleute zueinander

einer besonderen Herzlichkeit zu entbehren scheint. Polygamie kommt selten vor, nicht zuletzt wegen des hohen Brautpreises. Kinder, selbst uneheliche, werden als ein Segen angesehen, und eine kinderlose Frau muß sich damit einverstanden erklären, daß ihr Mann eine Konkubine oder eine zweite Frau zu sich nimmt. Die nicht seltenen Ehescheidungen sind auf das Fehlen der freien Gattenwahl und auf die häufigen Kinder-ehen als wichtigste Ursachen zurückzuführen. Selten geschieden werden dagegen kirchlich eingesegnete Ehen, weil Kirche und Staat dies mißbilligen und strenge Bestrafungen ausgesetzt haben.

Im 3. Teil der Arbeit finden die soziologischen Fragen eine kulturgeschichtliche Behandlung. Verglichen wird die Kultur der Jakuten mit derjenigen der zentralasiatischen Hirtenvölker. Dabei wird festgestellt, daß Wirtschaft, Soziologie, Ergologie, Kunst und Religion, also die gesamte jakutische Kultur, im wesentlichen mit denen der zentralasiatischen Viehzüchter übereinstimmen. Alle Abweichungen sind als spätere Erscheinungsformen zu werten. Sie sind auf die veränderte Umwelt zurückzuführen, die die Jakuten im Norden Sibiriens vorfanden, und auf Einflüsse fremder Kulturkreise. So wird ihnen in ihrem Heimatland, das nach der Meinung des Verfassers wahrscheinlich in den Steppen des Altai- und Sajangebirges gelegen hat, die Schafzucht bekannt gewesen sein, die in Jakutien schon wegen der ungünstigeren Bodenverhältnisse keinen Erfolg verspricht. Dafür wurde unter dem Einfluß der benachbarten Tungusen und Tschuktschen die Rentierzucht eingeführt und vervollkommen.

Von den Einflüssen fremder Kulturkreise ist in der jakutischen Soziologie nichts Wesentliches aufzuweisen. Chodsidlo weist nach, daß die jakutische Kultur nur Spuren des Mutterrechtes in sich birgt, während Religion und Mythologie im Laufe der nahezu 700jährigen Trennung vom Heimatboden stärkere Veränderungen erfahren haben.

In der vorliegenden Arbeit ist ein wertvoller kulturhistorischer Beitrag zur Erforschung der Türkvölker geliefert worden, weil sich in der jakutischen Kultur die ursprüngliche Kultur der Türkvölker bis in die letzten Jahrzehnte nahezu rein erhalten konnte. Heute wird sie durch die allgemeine bolschewistische Infiltration eine Metamorphose erfahren haben. Die sich hieraus ergebenden Probleme hat der Autor bewußt zurückgestellt, weil sie nach seiner Ansicht nicht in die Ethnologie gehören (S. 345). Vielleicht hätte ihre Untersuchung den Rahmen der vorliegenden Arbeit gesprengt, dürfte aber in einer Monographie über die Jakuten, die zu schreiben noch ansteht, auch vom Ethnologen her nicht übersehen werden, da die Ethnologie als eine lebende Wissenschaft sich auch mit den vielseitigen Problemen der modernen Kulturentwicklung zu beschäftigen hat.

J. Huppertz.

Fuchs, Stephen: *The Children of Hari. A study of the Nimar Balahis in the Central Provinces of India.* Verlag Herold, Wien 1950. Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, Bd. 8. XVIII u. 463 S., 64 Fotos, 15 Zeichnungen, 2 Karten.

Während die Erforschung der Völker niederer Kulturen in Indien seit einigen Jahren gut zum Zuge gekommen ist, wurde kaum beachtet, daß auch das Studium der untersten Kasten interessante Ergebnisse versprach. Pater Fuchs, unter den Balahi des Nimar-Distriktes seelsorgerisch tätig, hat mit seiner gründlichen Untersuchung den Beweis dafür geliefert.

Wie C. v. Furer-Haimendorf in seinem Vorwort darlegt, sind die Unberührbaren keine Reste der Urbevölkerung. Sie unterscheiden sich somatisch nicht von den Hochkasten, und alles deutet auf ihren städtischen Ursprung. Sie betrieben in der Stadt gewisse Gewerbe, die den auf rituelle Reinheit bedachten Hindus als unrein erschienen, und so sanken sie zwangsläufig auf die unterste Stufe der Gesellschaft. Fuchs vermutet, der Abfall zur Unberührbarkeit sei schon zu Zeiten der alten Arier erfolgt, die alles Handwerk als ihrer unwürdig ansahen (S. 57/58).

Trotz der Scheidung bestehen mannigfaltige Beziehungen zwischen den Kasten. Ein Hindu darf alles von einem Balahi annehmen, nur drei Dinge nicht: Wasser, Milch und Salz (S. 58). Bemerkenswert ist die Darstellung der feinen Unterschiede zwischen den niedersten Kasten und wie die Verstoßung aus der Kaste und die Wiederaufnahme vor sich gehen (S. 56f.). Die gedrückte Stellung wirkt sich auf Charakter, Wesen und Benehmen aus: gegen Höhere übertrieben unterwürfig, gegen Niedrigere aber ebenso hochmütig, wie es die Höheren gegen sie selbst sind (S. 81).

Zwar übt die Regierung die allgemeine Verwaltung aus, für die Beachtung der Kastengesetze jedoch sorgen der Dorfvorstand (jat-patel) und der Dorfrat (panchayat) (S. 30 ff.). Eine Sonderstellung nehmen weiterhin ein: der bhat, der die Genealogie aller Dorfleute in einem Buche festhält; die sadhu, Bettler, die als Musikanten, Rezipienten und Astrologen wirken; der nai oder Barbier, da die eigentliche Nai-Kaste keinen Balahi berühren darf, und die Balahi-Brahmanen, die gar keine richtigen Brahmanen sind, sondern nur bei Begräbnissen und anderen Gelegenheiten Priesterfunktion ausüben (S. 74 ff.).

Immer wieder wird gezeigt, wie ungeheuer fest Sitten wurzeln. Wurden sie eine Zeitlang abgeschafft, tauchen sie von selbst wieder auf. Die Balahi glauben, das Geschick habe sie in diese bestimmte soziale Lage gebracht, und sie hätten kein Recht, etwas dagegen zu unternehmen. Darum wünschen sie keine Verbesserung ihrer Lebensweise (S. 56).

Es gibt keine Tradition der Abstammung von einem mythischen Gesetzgeber (S. 29), doch steht die Krähe in einem gewissen Verhältnis zu den Vorfahren der Balahi, woher denn besondere und seltsame Vorschriften in bezug auf diesen Vogel rühren (S. 56). Die einzig feststellbare Schöpfungsmythe (S. 235 ff.) kommt nach dem Verfasser häufig auch im Volkshinduismus vor.

Dem Abschnitt über Soziologie folgt die Beschreibung des Lebensganges von der Geburt bis zum Tode. Oft trifft man auf Nachahmung der Sitten der Hochkasten; so nimmt die Kinderheirat bei den Balahi immer mehr zu. „Die Ehe . . . ist nicht so sehr eine private Angelegenheit von Ehemann und -frau, sondern sie geht in erster Linie die Familie, die Dorfgemeinschaft und die Kaste an“ (S. 125). Witwenheirat und Polygamie sind erlaubt, eine zweite Frau ist aber für Bauern wirtschaftlich nicht tragbar, während sie einem Weber beim Garnwinden hilft und die Arbeit rentabler macht. Der wichtigste Grund bei Zweitheiraten ist aber der Wunsch nach einem Sohn, wenn die erste Frau unfruchtbar ist oder nur Töchter hat.

Die Toten werden beerdigt und nur ausnahmsweise verbrannt. Bei den Bestattungsbräuchen gibt es eine Fülle altertümlich anmutender Einzelheiten, die an das Verhalten primitiver Stämme in ihrer Angst vor den Totengeistern erinnern, so u. a. die am 3. und 10. Tag nach der Bestattung abzuhaltenden Opferriten.

Zwar glaubt man nur an eine Seele (atma oder hamsa), die im Jenseits belohnt oder bestraft und später in einem Balahi wiedergeboren wird, doch unterscheidet man noch zwei andere Elemente dieser Art: das Lebensprinzip (jan oder prap), das den Menschen im Traum oder Tod verläßt, und den Verstand (aql oder buddhi), der untrennbar mit dem Menschen verbunden ist. Es handelt sich um keinen Dreiseelenglauben, kommt ihm aber recht nahe.

Abschnitt IV behandelt ausführlich Religion und Magie. Über die Hindugötter ragt Bhagwan, Schöpfer der Menschen und ihrer Seele, aber auch der Götter. Der Glaube an ihn paßt nicht in die hinduistische Vorstellungswelt mit Pantheismus und Wiedergeburtstheorie; hier haben die Balahi „mehr gemein mit den Eingeborenensstämmen des Nimar-Distriktes als mit den hohen Hindukasten“ (S. 230). Im übrigen wurden sie schon seit Jahrhunderten fortschreitend hinduisiert, ohne jedoch die feineren, höheren Formen angenommen zu haben. Eine der Hauptgottheiten mit reichem Ritual ist Mahadeo (Shiva), hinter dem nach Fuchs ein alter Fruchtbarkeitsgott der Balahi steckt (S. 232).

Bei der Besprechung der Clangottheiten wird die Aufzählung der Balahi-Clans nachgeholt. Es gibt deren 37, die sich vom Kasten-Urvater Haribans herleiten, und 24, die von höheren Kasten abstammen; dazu kommen noch 13 weitere, über deren Ursprung und Ritual nichts bekannt ist. Der Kult der Clan-, mehr noch der Muttergottheiten gibt ein gutes Bild der alten Struktur der Balahi-Religion. Verehrer der Muttergottheiten verlieren für die Zeiten ihrer heiligen Pilgerschaft die Unberührbarkeit und werden auch von Hochkastigen aufgenommen. In diesem Kult wurden früher Knaben geopfert. Das Herumtragen einer langen Stange als Kultsymbol findet sich ähnlich auch in anderen Teilen Indiens.

Die durch Zauberer und Mediziner betriebene Magie hält der Autor in allen Einzelheiten fest, ebenso die vielen Fälle von Aberglauben, Gelübden und Wallfahrten. Besonders aufschlußreich sind die Fruchtbarkeitsriten im Zusammenhang mit der Feldbestellung.

Von den in extenso beschriebenen Festen ist Holi am ersten Frühlingsvollmond nicht nur bemerkenswert wegen einer gewissen Ähnlichkeit mit europäischen Frühlingsfesten, sondern weil auch hier wieder alle Kasten mit den Unberührbaren zusammen feiern, deren Berührung an dieser Feier nicht befleckt. Von den zahlreichen anderen Festen, teils von denen der Hochkasten abgeleitet, teils solchen benachbarter Stämme verwandt, interessieren vor allem das Nag Panchmi, das vor Schlangenbiß und Skorpionenstich im kommenden Jahr schützen soll (S. 314f.), das verschiedentliche Schwingen in einer Hängematte, die Initiation der Kinder (S. 318ff.) und, vor dem Dasahra-Fest, eine Art schamanistischen Rituals, sowie ein von fern an das Rinderzerstückeln der Naga erinnerndes blutiges Büffelopfer, das ein früheres Menschenopfer ersetzt (S. 323 ff.).

Erfreulich und lobenswert, daß der Verfasser ein Viertel seines Buches mit Abschnitt V der materiellen Kultur gewidmet hat, die er in selten erreichter Genauigkeit schildert. Denn wenn sich Feldforscher so eingehend wie Fuchs mit der sozialen und geistigen Kultur befassen, dann vernachlässigen sie in der Regel Wirtschaft und Ergologie.

Ursprünglich waren die Balahi eine Weberkaste; durch Industrialisierung und Import verloren sie ihre einstige Lebensgrundlage so weitgehend, daß sich die meisten der Landarbeit zuwandten, doch nur mit halbem Herzen, denn ihre Leistungen reichen bei weitem nicht an die der Bauernkasten heran. Werkzeuge und Arbeitsmethoden entsprechen denen der anderen Bauern Zentralindiens, doch ist alles unordentlicher und ungepflegter. Selten wird gutes Saatkorn verwendet, da es zu teuer ist, und bei der Regierungsfarm des Distriktes müßten diese Armen bar bezahlen. Rinderdung wird auf dem Feld verbrannt; man ist sich nicht darüber klar, daß er so seine beste Wirkung verliert. „Häufig werden die Felder nur vom Mist weidender Tiere gedüngt, aber häufig wird der Rinderdung sogar von den Feldern weggeholt und getrocknet als Brennmaterial verwendet“ (S. 401). So ist es kein Wunder, wenn die Ernten dürrig ausfallen.

Die Balahi trinken keine frische Milch, weil sie vermeinen, davon kranke Augen zu bekommen (!), was an die verschieden begründete Abneigung mongolider Völker gemahnt. Es wird aber auch deutlich, wie tiefstehend die Zucht von Milchkühen in Indien immer noch ist (S. 356, 402 ff.). Geradezu grotesk erscheint es, wenn die Rinder einerseits als heilig verehrt, andererseits aber grausam und herzlos geschunden werden (S. 403 f.).

Was Pater Fuchs über die Lage der Unberührbaren und über eine Verbesserung ihrer Lebensbedingungen zu sagen hat, gibt er in klaren Worten zu verstehen (S. 434 ff.). Diesen letzten Abschnitt sollte jeder lesen und bedenken, dem das Los der indischen Menschen in unserer klein gewordenen Welt etwas bedeutet.

Dieses Buch liest sich leicht, und die vielen eingestreuten Geschichten aus dem Dasein der Balahi erfüllen die sachlichen Angaben mit Leben. Wahrhaftig, ein hervorragendes Werk, an dem es nichts auszusetzen gibt — das Vorbild einer Monographie.

H. E. Kauffmann.

Reports of Unesco Educational Missions. — I. Report of the Mission to Thailand. 56 S. Paris 1950. — II. Report of the Mission to the Philippines. 74 S. Paris 1950. — III. Report of the Mission to Burma. 91 S. Paris 1952. — IV. Report of the Mission to Afghanistan. 87 S. Paris 1952.

In den Jahren 1949 bis 1951 entsandte die UNESCO vier pädagogische Missionen, die unter Leitung führender Erziehungswissenschaftler das Bildungswesen von Burma, Afghanistan, Thailand und den Philippinen studierten. Obwohl sich die Missionen im allgemeinen nur wenige Monate in den bereisten Ländern aufhielten, gelang es, umfangreiches, gutfundiertes Beobachtungsmaterial zusammenzutragen und Vorschläge für eine Reform des Schulwesens, der Erziehungsorganisation und der Erwachsenenbildung auszuarbeiten. Die Berichte enthalten eine ganze Reihe von Feststellungen und Beobachtungen, die auch für den Ethnologen von Interesse sind, so über den Kampf gegen das Analphabetentum, die Stellung der Frau, über Kinderarbeit und Jugendpsychologie, über die Sprachenpolitik und vieles andere mehr. In dieser Hinsicht sind die Berichte über Burma und Afghanistan besonders aufschlußreich.

Georg Eckert.

Bulletin of the Department of Anthropology. Vol. I. No. I.

Edited by: The Director, Department of Anthropology, Government of India, Calcutta 1952.

Das Department of Anthropology der indischen Regierung berichtet in der vorliegenden ersten Nummer seines Bulletins über Feldarbeiten seiner Mitglieder. Da an dieser Stelle nur ein Hinweis auf diese neue Publikation gegeben werden soll und nicht eine ausführliche Besprechung der einzelnen Beiträge, beschränke ich mich auf einen kurzen Überblick.

B. S. Guha, der Leiter des Department of Anthropology, beginnt mit einem Überblick über den heutigen Status der Urbewohner der Andamanen und Nicobaren, die er 1948/49 besuchte. Besonders Tuberkulose und Syphilis verursachten hier eine sehr starke Verringerung der Bevölkerungszahlen, so daß z. B. auf den Andamanen die Urbewohner von etwa 10 000 im Jahre 1779 über 70 im Jahre 1931 auf 37 Individuen beim Besuche Guhas zurückgingen.

In vier weiteren Artikeln werden Blutgruppenuntersuchungen bei den Santal, den Bhils, Stämmen von Travancore und auf den Nicobaren und Andamanen beschrieben. Die Anwendung von Leistungstests bei den Bhils schildern U. Bose und P. C. Ray. V. Elwin gibt einen ausführlichen Bericht über die Priesterinnen bei den hauptsächlich in Bihar und Orissa lebenden Saora. Besonders interessant ist die soziale Stellung dieser Kuranboi genannten Priesterinnen. Den Hochzeitsgebräuchen der Santal ist der Artikel von U. Chowdhury gewidmet, und A. Bhattacharyya berichtet von seinen Untersuchungen über den Dharma-Kult und dessen Verbindung zum Buddhismus. Ein kurzer Überblick über die indische anthropologische Literatur der Jahre 1946/47 schließt das 159 Seiten starke, mit Illustrationen und Karten versehene Heft.

Das Department of Anthropology der indischen Regierung hat in seinem Bulletin ein neues anthropologisch-ethnologisches Organ geschaffen, das hoffentlich noch viel aus der Arbeit der indischen Kollegen berichten wird.

Udo Oberem.

Ragini Devi: Dances of India. Verlag Susil Gupta, Calcutta, 1954. 124 S. 3 Rs.

Ragini Devi ist eine nach Indien verheiratete Amerikanerin. Bereits 1928 hatte sie eine Schrift über indische Tänze herausgebracht, die jedoch z. T. fehlerhaft war. Wahrscheinlich wußte sie damals noch nicht genug darüber. Inzwischen hat sie eigene Forschungen in Südindien betrieben, hat alles, was über indische Tänze publiziert wurde, gelesen (das Schrifttumsverzeichnis hat 111 Nummern) und hat viel gelernt von ihrer Tochter, Frau Indrani Rahman, die eine berühmte Tänzerin ist. Das Buch würde wie eine Enzyklopädie der indischen Tänze benutzbar sein, wenn es ein Schlagwortregister enthielte. 50 Abbildungen belehren über die wichtige Symbolik der Handbewegungen (hastas).

W. Maas.

Birket-Smith, K.: The Rice Cultivation and Rice-Harvest. Feast of the Bontoc Igorot. Dan. Hist. Filol. Medd. 32, No. 8. 24 S., 16 Taf. Kopenhagen 1952.

Der Verfasser benutzte einen kurzen Aufenthalt auf den Philippinen im Jahre 1951 zu einer Reise in das Bontoc-Igorot-Dorf Balili, wo er sich vor allem für den Reisbau interessierte, der bei diesem Stamm in hoher Blüte steht. Ausführlicher beschreibt er das Reiserntefest, an dem er teilnehmen konnte. Das zeremonielle Essen des neuen Reises findet außerhalb des Dorfes auf einem heiligen Platze statt. Frauen sind ausgeschlossen, sie dürfen erst wieder beim anschließenden Tanz im Dorfe anwesend sein. Auch ein zeremonieller Fischfang gehört zu den Erntefeierlichkeiten. Er findet seine nächste Parallele in den Jagd- und Fischfangriten, die in Zusammenhang mit dem Agrarkult aus dem östlichen Zentral-Indien, aber auch aus einigen Gebieten Hinterindiens und Indonesiens bekanntgeworden sind (siehe R. Rahmann, The ritual spring-hunt of Northeastern and Middle India. *Anthropos* 47, 1952, S. 871 ff.).

H. Niggemeyer.

Vroklage, B. A. G.: Ethnographie der Belu in Zentral-Timor.
 I. Teil: Beschreibung des Landes; Materielle Kultur; Soziale Kultur. 80. 688 Seiten, 18 Abb. — II. Teil: Religion; Tänze und Spiele; Psychologische Beobachtungen. 80. 228 Seiten. — III. Teil: Bilderatlas. 40. 106 Tafeln mit 426 Abb. J. E. Brill, Leiden 1952. Preis 64,40 DM.

In großzügiger Ausstattung wird hier ein Teil der Forschungsergebnisse, die B. Vroklage auf seiner Forschungsreise 1936—38 nach Timor und Flores erarbeiten konnte, der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorgelegt. Der Verfasser selbst hat das Erscheinen seines Expeditionswerkes nicht mehr erlebt; er fiel am 7. Oktober 1951 in Nimwegen (Holland), wo er an der Universität als Professor für Völkerkunde wirkte, einem tragischen Verkehrsunfall zum Opfer (Nachruf mit ausführlicher Bibliographie s. *Anthropos* 48, 1953). Man muß F. Bornemann, dem Herausgeber des „*Anthropos*“, dankbar sein, daß er die Drucklegung des Werkes überwacht und so schnell zu einem guten Abschluß gebracht hat.

B. Vroklage weilte von Januar bis Ende Juli 1937 im Gebiet der Belu in Mittel-Timor, das sich etwa entlang der Grenze von Portugiesisch-Timor von der Nord- bis zur Südküste erstreckt. Die Fülle von Informationen, die er in dieser verhältnismäßig kurzen Zeit sammeln konnte, ist erstaunlich und zeugt von hingebungsvoller und rastloser Arbeit. Es war ein besonders glücklicher Umstand, daß Vroklage sich jederzeit auf die Hilfe der Mission und der (damaligen) Kolonialverwaltung stützen konnte und daß er Glück bei der Auswahl seiner intelligenten Mitarbeiter und Dolmetscher hatte, die das Anliegen des Forschers zu ihrem eigenen machten. So kam ein Werk zustande, das unter den Veröffentlichungen zur Völkerkunde Indonesiens, die in den letzten Jahren erschienen, in der ersten Reihe steht.

Seinem Titel entsprechend ist das Werk rein beschreibend; Hinweise auf Kulturformen benachbarter Landschaften Timors oder anderer indonesischer Gebiete finden sich nur gelegentlich. Auf eine Analyse der offensichtlich vielschichtigen und komplizierten Belu-Kultur wurde bewußt verzichtet. Es ist unmöglich, in einer Besprechung das reiche und detaillierte ethnographische Material, das auf über 900 Druckseiten niedergelegt ist, in den wichtigsten Punkten auch nur zu streifen. Einige Hinweise, die eine Vorstellung über den Inhalt des Buches vermitteln, müssen hier genügen.

Nach einer kurzen Beschreibung von Land und Leuten im allgemeinen folgt zunächst ein Abschnitt über die materielle Kultur, in dem vor allem die wirtschaftlichen Verhältnisse (Bodenbau, Viehzucht, sowie Jagd und Fischfang, die eine geringere Rolle spielen) und die materielle Kultur im engeren Sinne (Kleidung, Schmuck, verschiedene Techniken) abgehandelt werden. Die Daten über Dorfanlage und Hausbau sind in den Abschnitt über Sozialkultur aufgenommen, der mit über 470 Seiten — wohl dank einer persönlichen Vorliebe des Verfassers für dieses Gebiet (vergleiche Vroklage, *Die sozialen Verhältnisse Indonesiens*, Münster 1936) — über die Hälfte des Gesamtwerkes einnimmt. Hier wird das Familien- und Eherecht besonders ausführlich behandelt. Dabei hat der Verfasser Gelegenheit, sich mit der Praxis der mutterrechtlichen Gesellschaftsordnung auseinanderzusetzen, die bei den Belu noch in voller Blüte steht. Die feste soziale Einheit ist der Familienverband, zu dem alle Abkömmlinge einer Frau gehören. Der Mann, der in einen solchen Verband einheiratet, bleibt Mitglied seiner eigenen Familie und ist in gewissem Sinne in der Familie seiner Frau ein Fremdling. Das Schwergewicht der mutterrechtlichen Sippe auf der einen Seite, auf der anderen Seite die väterliche Autorität und der Einfluß der Männer, die hier, wie in fast allen mutterrechtlichen Gesellschaften, die Leitung der öffentlichen Angelegenheiten in Händen haben, und die Konflikte, die aus diesem Nebeneinander entstehen, prägen das Bild der belunesischen Gesellschaft, wie es in Vroklares Darstellung immer wieder lebendig wird.

Im II. Teil des Werkes werden die religiösen Anschauungen der Belu beschrieben. „Die Ahnen nehmen unter allen höheren Wesen wohl 80 Prozent aller Verehrung in Anspruch“ (S. 121). Den Ahnen und Naturgeistern (Erdegeistern, Meergeistern, Quellgeistern, Geist des Reises) gegenüber tritt die Gestalt des Hochgottes stark in den Hintergrund. Sein Name Maromak, „Lichtbringer“, weist unzweifelhaft auf eine ehemalige Verbindung zur Sonne, die den Belu heute aber nicht mehr bewußt ist. Maromak ist sehr mächtig und wird deshalb mit Ehrfurcht und Scheu betrachtet; er weiß alles und straft die Menschen für ihre Vergehen. Er hält „die Wurzel des

Lebens in der Hand" (S. 161), aber eigentliche Schöpferqualitäten werden ihm nicht zugeschrieben.

Der Abschnitt über die belunesische Religion will nur eine systematische Darstellung ihrer „Theologie“ sein, eine Fülle von Angaben zur Religion findet sich schon in den Kapiteln des I. Teiles über die materielle Kultur (z. B. Agrarkulte) und die sozialen Verhältnisse (z. B. Dorfanlage, Hausbau). Andererseits enthält auch der Abschnitt über Religion manche wichtige Angaben zur Soziologie. Das entspricht natürlich durchaus der lebendigen Wirklichkeit, erschwert aber das Auffinden wichtiger Daten für kulturvergleichende Arbeiten. Diese Schwierigkeiten hätten durch Beigabe eines Registers überbrückt werden können. Es ist schade, daß man darauf verzichtet hat. Viele Leser hätten sich auch eine Kartenskizze gewünscht, die sicherlich auf Grund amtlichen Kartenmaterials hätte zusammengestellt werden können, da Vroklage selbst keine Unterlagen hinterlassen hat.

Der III. Teil des Werkes ist ein Bilderatlas in Quartformat, der in 426 Photos eine lebendige Illustration zu den Textbänden gibt. Einige übermäßig stark retuschierte Bilder (z. B. Taf. 64, 66) hätten ohne Nachteil für das Ganze weggelassen werden können. Leider hat der plötzliche Tod des Verfassers eine noch engere Verknüpfung zwischen Text und Tafeln durch Querhinweise verhindert.

In allen Kapiteln sind immer wieder Originaltexte in der Tettum-Sprache eingeschaltet, die Gebete, Mythen, Liedtexte, offizielle Ansprachen bei Festen und dgl. wiedergeben und mit Interlinearübersetzung, Anmerkungen und einer freien Übersetzung versehen sind. Sie bilden eine wesentliche Bereicherung des Buches, da sie eine Kontrolle der Darstellung am Originalmaterial ermöglichen.

Die „Ethnographie der Belu in Zentral-Timor“ ist die erste systematische Darstellung der Kultur einer timoresischen Volksgruppe in dieser Vollständigkeit. Da aus den letzten Jahren über Nachbargebiete (Flores, Solor-Alor-Archipel, Wetar, Kisar, Tenimber, Ceram) bereits wichtige Neuerscheinungen vorliegen, füllt das Werk eine schmerzlich empfundene Lücke aus.

H. Niggemeyer.

Runa, *Archivo para las Ciencias del Hombre*, Vol. IV, 312 S. mit Fotos, Abbildungen und Karten, herausgegeben vom Instituto de Antropología (Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires), Buenos Aires 1951.

Seit 1948 erscheint in jährlicher Folge die Zeitschrift *Runa*, herausgegeben vom Anthropologischen Institut der Universität Buenos Aires unter der Leitung von Professor José Imbelloni. Die Wahl des Titels — *runa* bedeutet in der Quechua-Sprache „Mensch“ — erinnert an „Anthropos“ und „Man“, und auch Imbelloni verweist in seinen einleitenden Worten auf diese Parallelen und den damit geforderten weiten Rahmen seiner Zeitschrift. Entsprechend bietet sie in ihren ersten drei Bänden ethnologische, prähistorische und somatologische Arbeiten gemischt und aus verschiedenen Räumen, aber doch, was naheliegt, mit deutlichem Schwerpunkt in Südamerika.

Der vierte Band des *Runa* trägt nun ein etwas verändertes Gesicht: er ist ausschließlich der Osterinsel gewidmet und auf Originalarbeiten beschränkt, so daß Buchbesprechungen u. dgl. entfallen. José Imbelloni und Marcelo Bórmida, die von neun Aufsätzen sieben bestritten, hatten bei der Publikation dieses Bandes nicht die Absicht, eine Monographie nach dem Stande von 1951 zu liefern und etwa die umfassende Arbeit von A. Métraux (Bernice P. Bishop Museum Bulletin 160, Honolulu 1940) abzulösen; sie griffen vielmehr aus der Fülle der nach wie vor an die Osterinsel geknüpften Probleme einige von besonderem wissenschaftlichen Interesse heraus und behandelten sie ausführlicher, als es einer Monographie in der Regel möglich ist. In der Themenwahl wurde die Ethnologie gegenüber der physischen Anthropologie nur wenig bevorzugt; eine prähistorische Arbeit und zwei ebenfalls kürzere Aufsätze über die chilenische Kolonie Isla de Pascua ergänzen das Bild.

Ausführlicher besprochen sei hier die Arbeit von M. Bórmida unter dem Titel «*Algunas luces sobre la penumbrosa historia de Pascua antes de 1722*»; um diese Aufhellung leisten zu können, stützt sich der Autor auf die eingeborene Tradition vom Kampfe zwischen *hanau momoko* und *hanau eepe*. Als Quellen benutzt Bórmida acht Versionen dieser Überlieferung, darunter zwei eigene, im Sommer 1951

an Ort und Stelle aufgenommene Fassungen; mit genauen quellenkritischen Angaben versehen, sind alle im originalen Wortlaut des jeweiligen Autors angeführt. Dem Inhalt dieser Materialien erkennt der Verfasser wohl mit Recht die Qualität einer «verdadera tradición histórica» (S. 21), einer «crónica no escrita» (S. 60) zu. Behandelt er deshalb auch die Texte wie eine wirklich geschriebene Chronik mit hoher textkritischer Sorgfalt, so läßt er doch die Beweglichkeit nicht vermissen, die dem Wortlaut solcher erst spät fixierter Darstellungen gegenüber angebracht erscheint. In übersichtlicher Arbeitsfolge untersucht Bórmida Punkt für Punkt die einzelnen Aussagen und gelangt durch abwägende Auswertung der bisweilen stark differierenden Angaben zu einem synthetischen Bild vom Ablauf des Geschehens, an dessen Ende die kannibalische Verspeisung der zugewanderten *hanau eepe* seitens der *hanau momoko* steht. Der Kampf zweier ethnischer Gruppen legt die Frage nach unterscheidenden Merkmalen nahe, wobei in somatischer Hinsicht schon die eingeborenen Termini *eepe* bzw. *momoko* einen Anhaltspunkt bieten. Sie bedeuten aber nicht „Lang-“ bzw. „Kurzohren“, sondern, wie der Autor im Anschluß an Englert glaubhaft nachweist, „dickes, kräftiges“ bzw. „schmales, dünnes Volk“. Die Ohrlappchenperforation scheidet auch aus anderen Gründen als Kriterium aus. Kulturelle Unterschiede zwischen beiden Gruppen sind in den Texten zwar öfter, aber recht widersprüchlich erwähnt. Trotzdem macht es der Verfasser mit guten Gründen wahrscheinlich, daß jedenfalls die *hanau momoko* schon die Urheber der Megalithen waren; den Kannibalismus möchte er dagegen den einwandernden *hanau eepe* zuschreiben. Scharfe Sonderungen scheinen die Texte aber nicht zu erlauben, und vor allem ist die Beteiligung der *hanau eepe* an der megalithischen Arbeit nicht mit Sicherheit auszuschließen.

Bórmida bemüht sich anschließend um eine absolute Chronologie der Geschichte der Osterinsel. Er kommt durch Auszählen der Generationen von verschiedenen Königslisten und durch passende Einfügung der Genealogie des einen Überlebenden der *hanau eepe* zu dem Ergebnis, daß im 14. Jahrhundert die *hanau momoko* als erste Siedler landeten und die *hanau eepe* erst um die Mitte des 17. Jahrhunderts auf der Osterinsel eintrafen. Schon ein halbes Jahrhundert später, also kurz vor der Ankunft Roggeveens (1722), habe dann der Kampf zwischen den beiden Gruppen stattgefunden. Durch die Unsicherheit der mangels besserer Möglichkeiten angewandten Methode der Generationenzählung ist naturgemäß das Datum der Erstbesiedlung weit stärker gefährdet als das relativ junge von der Landung der *hanau eepe*; allerdings kann dann die Zerstörung der Statuen, die Roggeveen bekanntlich noch aufrecht gesehen hat, kaum mit diesem Kriege in Verbindung gebracht werden. Über den plötzlichen Arbeitsabbruch in den Steinhängen des *rano raraku* scheint aber kein terminus post vorzuliegen.

Im ganzen gesehen, mag es sich bei Fahrt und Landung der *hanau eepe*, die offenbar ohne Frauen ankamen, auch Polynesier waren und in ihrem kulturellen Habitus vermutlich keine sehr krassen Abweichungen zeigten, um eine der sicher häufigen Verschlagungen in der polynesischen Seefahrt handeln, denen nicht notwendig in jedem Falle großes kulturhistorisches Gewicht zugebilligt werden muß. Bórmida allerdings möchte die Wanderung der *hanau eepe* als Teil der zweiten polynesischen Besiedlungswelle ansehen, die auch die Maori in das Land der Moriori brachte, und er parallelisiert den neuseeländischen Kannibalismus der Maori — auch nach E. Volhards Untersuchung wohl jüngerem Datums — mit dem der *hanau eepe*. Der Schwerpunkt aber von Bórmidas Arbeit liegt nicht in diesen nur knapp formulierten Schlußgedanken, sondern in der sorgfältigen Sichtung und Auswertung des gegebenen Berichtstoffes.

Die zweite große ethnologische Arbeit dieses *Runa*-Bandes, verfaßt von J. Imbelloni, beschäftigt sich eingehend mit den Schrifttafeln der Osterinsel. Der Autor bringt eine mit exakten Angaben ausgestattete vollständige Liste aller bekannten Stücke und analysiert die auf ihnen enthaltenen Zeichentypen nach Anordnung und formaler Beschaffenheit. Er bespricht die bekanntlich gescheiterten Versuche, die Tafeln von Eingeborenen direkt übersetzen zu lassen, und legt — nach der Kritik weiterer fehlerhafter Ansätze zur Entzifferung — die Ergebnisse Hevesys von 1932 und die sich an sie anschließende Debatte ausführlich dar. Imbelloni erweitert die Parallelisierung der Schriften des Industals und der Osterinsel zu einem „indopazifischen graphischen System“, indem er die räumliche und in gewissem Sinne auch die zeitliche Distanz beider Endpunkte durch die Einfügung von Zwischengliedern überwindet. Neben dem

von v. Heine-Geldern 1938 durchgeführten Vergleich der shangzeitlichen chinesischen Schriftzeichen mit der Osterinselschrift verwertet Imbelloni die Untersuchungen v. Königswalds über die Figurationen auf sumatranischen Schiffstüchern (1951) und baut neben anderen Vergleichsstücken Petroglyphen von Ceylon, Celebes und den Marquesas, Menhirgravierungen von Sumba und graphische Zeichen der südchinesischen Lolo und Moso in den Kreis der Dokumente dieses hypothetischen Schriftsystems ein. Vorsichtige Hinweise auf Australien und die Neue Welt sind in Fußnoten enthalten. Mag auch der Grad der unmittelbaren Evidenz von Fall zu Fall differieren, so steht doch die Möglichkeit offen, daß sich ein gemeinsamer, wenn auch mannigfaltig abgewandelter Grundstock graphischer Zeichen oder wenigstens eine beschränkte Zahl verwandter Formtypen im indopazifischen Raum herauschälen könnte. Die per se unangebrachte Isolation der Osterinsel wird jedenfalls auch durch diese übersichtliche und im gesteckten Rahmen umfassende Studie weiter gelockert.

Zwei kleinere Aufsätze schließen die Reihe der im engeren Sinne ethnologischen Untersuchungen. J. Imbelloni veröffentlicht eine Kopfplastik im Museum von Valparaíso, die formal im ganzen an die bekannten kleineren Holzstatuen (*m o a i m i r o*) anzuschließen ist; ihr Material aber — Porphyrt — und gewisse Formeigentümlichkeiten knüpfen Fäden zu den großen *m o a i*. In dieser mittleren Position erkennt der Autor den besonderen Wert der Skulptur, die sich als weiteres Glied an eine Reihe mittelgroßer Steinplastiken (Köpfe und Büsten) anfügt.

Schließlich untersucht in einer kurzen Abhandlung über Amulette M. Bórmida einen elliptischen Kiesel mit einer eingeritzten Darstellung des in der Ikonographie der Osterinsel wohlbekannten „Vogelmenschen“ (*t a n g a t a m a n u*), der hier von zwei Fischen begleitet wird; die durch eine Bruchfläche beschädigte Rückseite zeigt die Reste einer Fregattvogel-Gravierung. Nach einer Übersicht über die Amulettformen der Osterinsel im allgemeinen und ihre Funktionsbereiche äußert der Verfasser die begründete Vermutung, daß das untersuchte Objekt mit dem Fischfang zu verbinden sei; unter die mythischen Qualitäten des Vogelmenschen selbst, der jedes Jahr in kultischer Identifikation neu dargestellt wird, möchte der Autor auch die eines Herrn der Fische zählen — was jedoch, so interessant es klingen mag, noch weiterer Stützung bedarf.

Der physischen Anthropologie der Osterinsel sind zwei längere Arbeiten gewidmet. M. Bórmida bringt in großer Ausführlichkeit die somatischen Daten von 35 untersuchten Individuen zusammen, ohne jedoch Folgerungen über die rassische Zusammensetzung der Bevölkerung zu ziehen. J. Imbelloni greift in seinem Aufsatz über die Kraniaologie der Osterinsel weiter aus. Er behandelt 62 Schädel neu — so daß jetzt über 200 untersuchte Schädel zur Verfügung stehen — und weist besonders auf deren große Höhe und Länge hin. Ausführlich werden die Ansichten früherer Autoren — von Topinard und Volz bis zu Shapiro — vor allem über das Verhältnis melanesischer zu polynesischen Momenten in der Schädelkonstruktion erörtert; Imbelloni selbst betont die Unsicherheit über den Typ des polynesischen Schädels als solchen und bestätigt für die Osterinsel — im Anschluß an K. Wagner — die Mischung melanesischer und polynesischer Züge, was Shapiro abgelehnt hatte. Besonders enge Beziehungen verbinden dabei die Osterinsel mit den Loyalty-Inseln.

Die prähistorische Forschung ist mit einer monographischen Studie M. Bórmidas über die *m a t á (m a t a a)* vertreten, gestielte und mit unregelmäßiger, partieller Randretusche bearbeitete Obsidianklingen, deren Schneiden vorn in eine Spitze auslaufen oder verschieden gekrümmte Linien beschreiben. Der Autor bringt eine Typologie nach Größe und Gestalt und bespricht die nur selten erhaltene Schäftung. In der Frage nach Formparallelen wendet sich Bórmida von melanesischen Vergleichen ab und deutet statt dessen mit großer Zurückhaltung mögliche Ähnlichkeiten mit Moriori-Geräten von den Chatham-Inseln an — ein Hinweis, der größere Aufmerksamkeit verdient als der wohl nur illustrativ gemeinte Fernvergleich zu eurafrikanischen Paralleltypen des Atérien, Moustérien und italienischen Campignien.

Ihren Gegenpol findet die Darlegung dieser *cum grano salis* prähistorischen Objekte in zwei kurzen Berichten aus der jüngeren Vergangenheit bzw. Gegenwart der Osterinsel. Die Geschichte der Entdeckungsfahrten, die Besuche europäischer Schiffe in den folgenden Jahrhunderten und schließlich der Erwerb der Osterinsel durch Chile 1888 nach der Episode Dutroux-Bornier-Brander-Salmon werden von Gregorio Rodríguez in Form von Daten mitgeteilt, und ebenso knapp, aber stoffreich sind seine

geographische Beschreibung der Insel und der Überblick über die gegenwärtige wirtschaftliche und kulturelle Lage der Bewohner. In Stil und Anlage ähnelt diesem Bericht und ergänzt ihn ein zweiter über den Gesundheitszustand der Bevölkerung. Er ist von einem Arzt, Daniel Camus Gundian, verfaßt, bringt einige Angaben zur Bevölkerungsbewegung (Tiefststand 1877: 111 Einwohner; 1949: 721) und behandelt die Lepra als gegenwärtiges sanitäres Hauptproblem der an sich gesunden Inselbewohner etwas ausführlicher.

Es mag deutlich geworden sein, welch große thematische Spannweite im Rahmen einer sinnvollen geographischen Begrenzung den vierten Band der *Runa*-Reihe auszeichnet. Die größeren Arbeiten sind gründliche Zusammenfassungen des jeweiligen Stoffs mit weiterführenden Erörterungen und Vorschlägen, und auch die kleineren Aufsätze bieten ethnologisch interessante Angaben und Hinweise. Überblickt man die kulturhistorische Ausbeute im ganzen, so sind vor allem die Uneinheitlichkeit und Vielfalt der auswärtigen Beziehungen bemerkenswert, die auf den verschiedenen anthropologischen Ebenen (Somatologie, Schrift, Geschichte usw.) faßbar wurden. Imbelloni und Bórmida weichen damit merklich von A. Métraux ab, der die Osterinsel weit bestimmter dem ostpolynesischen Kulturbereich zugeordnet hatte.

Meinhard Schuster.

Sahagún, Bernardino de: Gliederung des alt-aztekischen Volks in Familie, Stand und Beruf. Aus dem aztekischen Urtext übersetzt und erläutert von Leonhard Schultze, Jena. (Quellenwerke zur alten Geschichte Amerikas, aufgezeichnet in den Sprachen der Eingeborenen. Herausgegeben von der Lateinamerikanischen Bibliothek, Berlin. Bd. V.) Stuttgart: W. Kohlhammer 1952. 4^o.

In einer früheren Besprechung (Baessler-Archiv, N.F. Bd. 1, Berlin 1952, S. 117 bis 119) wies ich bereits auf die große Bedeutung der von Eduard Seler begonnenen und von August Freiherrn von Gall und Leonhard Schultze, Jena, fortgeführten Übersetzung und Erläuterung des aztekischen Urtextes der monumentalen „Historia General de las Cosas de Nueva España“ des Franziskanermönches Bernardino de Sahagún hin. Diese Enzyklopädie der gesamten Kultur des aztekischen Volkes, wie sie sich den erobernden Spaniern in den Jahren 1519—1521 darbot, lag früher nur in der von Carlos María de Bustamante 1829/30 veröffentlichten spanischen Fassung vor, die alles andere als eine wörtliche Übersetzung ist und auf große Strecken hin nur einen Auszug aus dem Originaltext darstellt, ja ganze Kapitel unberücksichtigt läßt. Die Faksimileausgabe der beiden in Madrid ruhenden Manuskripte der „Historia“ durch Francisco del Paso y Troncoso (1905—1907), auf die sich die deutschen Ausgaben stützen, enthielt noch keine Übersetzung, entzog sich also der allgemeinen Benutzung.

Der vorliegende zweite Band der höchst verdienstvollen Sahagún-Ausgabe L. Schultzes, Jena, vereinigt den größten Teil der im 9. und 10. Buch der spanischen Ausgabe enthaltenen Nachrichten über die sozialen und wirtschaftlichen Verhältnisse des aztekischen Volkes: eine fast unerschöpfliche Menge von Quellenmaterial, das mit der gleichen minutiösen, fast pedantischen Genauigkeit über die Familienverhältnisse Auskunft gibt wie über alle Rangklassen, vom Fürsten bis hinab zu den tiefsten Schichten der Bevölkerung, und über alle Berufe (Soldaten, Künstler, Rechtskundige, Priester, Bauern, Handwerker und Kaufleute). Fortgelassen wurden lediglich die aus den gleichen Büchern 9 und 10 stammenden, von den Vorgängern Schultzes, Jena, übersetzten Partien, die vom menschlichen Körper und seinen Krankheiten, von der Tracht und den Abzeichen der Fürsten und Kriegshäuptlinge und von den Techniken der Goldschmiede, Steinschneider und Federarbeiter handeln, ferner das ethnographische Kapitel, das den Abschluß des zehnten Buches bildet und ebenfalls bereits in einer Selerischen Übersetzung vorliegt. Es bleibt aber noch genug des ethnologisch Wichtigen übrig, das hier zum ersten Male in einer vorbildlich genauen, dabei gut leserlichen und allgemein verständlichen Verdeutschung dargeboten wird. Ich will nur auf die aztekischen Verwandtschaftsbezeichnungen hinweisen, die nicht nur nach der Altersklasse der angesprochenen Person, sondern auch nach der sozialen Stellung und dem Geschlecht der anredenden verschiedenen waren (S. 1—29); ferner auf die einzelnen Klassen des aztekischen Adels (S. 32—53) und der Priesterschaft (S. 82—93), aus denen sich ergibt, wie fein abgestuft das feudalistische und

hierarchische System im alten Mexico war; auf die Götterkulte, die bei den drei vornehmsten Zünften, den Gold-, Edelstein- und Federarbeitern, herrschten (S. 107—119); auf die umständlichen zeremoniellen Vorbereitungen einer Handelsexpedition (S. 174 bis 187) und den nicht weniger feierlichen Empfang nach ihrer glücklichen Heimkehr (S. 198—219). Der breite Raum, den überhaupt die Schilderung der aztekischen Kaufleute, ihrer Sitten und Gebräuche in dem publizierten Text einnimmt — sie bildet fast genau die Hälfte des Ganzen —, zeigt deutlich, wie stark die Azteken von dem Gefühl der Untrennbarkeit von „Krieg, Handel und Piraterie“ durchdrungen waren. Der Kaufmann, der in die Ferne zog, um Tauschhandel zu treiben, war nur eine Tarnung (aztek. *naualli*) des Kriegers, der das Land dem aztekischen Herrscher botmäßig machte. Daher stellt der große Kaufmannszug, der gegen Ende des 15. Jahrhunderts unter Auitzotl, dem Oheim und unmittelbaren Vorgänger des zweiten Moteczuma, nach Anauac Ayotlan, der pazifischen Tierra Caliente, unternommen wurde (S. 166—175), zugleich eine der größten kriegerischen Aktionen der Azteken dar, als deren Hauptergebnis wahrscheinlich die Einverleibung der fernen Grenzprovinz Soconusco in die große Zahl der aztekischen Tributbezirke zu betrachten ist. — Völkerpsychologisch bedeutsam ist auch in diesem Sahagún-Bande, wie in dem ersten von Schultze, Jena, herausgegebenen, die scharfe Charakterisierung der verschiedenen Menschentypen und Berufskategorien, unter denen auch die Außenseiter der Gesellschaft (Dirnen, Kuppler, Diebe und Mörder) nicht vergessen sind; sie läßt uns tiefe Blicke in die sittlichen Anschauungen der Azteken tun und enthält zugleich eine Art Anstandslehre für den geselligen Verkehr.

Die Textgestaltung des ersten Sahagún-Bandes ist von Schultze, Jena, auch im zweiten beibehalten worden. Auf die paralineare Übersetzung folgt ein „Analytisches Wörterverzeichnis“, das alle aztekischen Wörter des Textes in alphabetischer Reihenfolge mit zahlreichen sprachlichen und sachlichen Erläuterungen enthält. Besonders hervorzuheben ist, daß in jedem einzelnen Falle die Wörter des Verzeichnisses durch Bindestriche in ihre grammatikalischen Bestandteile zerlegt und die wichtigsten Komposita unter dem Nominal- oder Verbalstamm, von dem sie abgeleitet sind, zusammengestellt wurden, so daß auch dem Anfänger der aztekischen Sprachwissenschaft das Verständnis der oft schwierigen Texte sehr erleichtert wird.

W. Krickeberg.

Mengin, Ernest: *Commentaire du Codex Mexicanus Nos. 23—24 de la Bibliothèque Nationale de Paris*. Paris 1952. (Extrait du Journal de la Société des Américanistes, Nouvelle Série, Bd. XLI, 1952, S. 387—498.) Dazu: *Codex Mexicanus*. Bibliothèque Nationale de Paris Nos. 23-24. Faksimile-Reproduktion. 102 Tafeln (Queroktav).

Diese zur Sammlung Aubin-Goupil gehörende, aus den Jahren 1571 bis 1590 stammende mexikanische Bilderhandschrift mit aztekischen Textzusätzen ist wegen ihres historischen Inhaltes besonders wertvoll, insofern er die wichtige aztekische Chronik der Annalen des Chimalpahin und kleinere ähnliche Schriften (das sog. „Manuscrit de 1528“ der Pariser Nationalbibliothek) ergänzt. Dr. E. Mengin hatte diese aztekischen Quellen schon früher herausgegeben (Berlin 1939/40, México 1948 bzw. Hamburg 1950). Als die „Société des Américanistes de Paris“ die erste Faksimile-Ausgabe des Codex Mexicanus 23—24 beschloß, übertrug sie Mengin die Abfassung eines Kommentars. Einleitend werden die Herkunft und Schicksale der Handschrift bis zu ihrem Verbleib in der Pariser Nationalbibliothek behandelt und der Inhalt analysiert. Dieser gliedert sich in einen kürzeren kalendarisch-astrologischen Teil unter Berücksichtigung des Julianischen und indianischen Kalenders und in einen ausführlichen historischen Teil, der sich auf die Geschichte der Azteken vom Aufbruch aus ihrer Urheimat bis zum Jahre 1590 bezieht. Er zerfällt in vier Teilabschnitte über die Genealogie der aztekischen Staatsoberhäupter, die Wanderungen der Azteken und ihrer Bruderstämme bis zur Niederlassung in Tenochtitlan, die Geschichte von der Gründung dieser Stadt bis zum Beginn der Conquista und die ihr folgenden Ereignisse in der Kolonialzeit bis zum Jahre 1590.

Seite für Seite beschreibt und erklärt der Kommentar ausführlich die Handschrift unter Heranziehung eines umfangreichen, in der Bibliographie aufgeführten modernen Forschungsmaterials, worauf hier im einzelnen nicht eingegangen werden kann. Zu

begrüßen ist ein alphabetisches Verzeichnis der in der Handschrift auftretenden Personen- und Ortsnamen, die, soweit aztekisch, auch übersetzt werden.

Die technisch gutgelungene Reproduktion, in einem besonderen Heft veröffentlicht, erfolgte in Schwarz-Weiß, bis auf einige Tafeln, die originalgetreu in Bunt wiedergegeben wurden.

Zusammenfassend muß die sorgfältige, sachkundige Kommentierung anerkannt, wie der „Société des Américanistes de Paris“ für die kostspielige Herausgabe der Dank der Fachwissenschaft ausgesprochen werden.

F. Termer.

Corpus Codicum Americanorum Medii Aevi. Vol. IV.: Memorial de Tecpan-Atitlan (Solola). Historia del antiguo Reino del Cakchiquel dicho de Guatemala. — Liber in lingua cakchiquel manuscriptus ut est conservatus in Bibliotheca Musei Universitatis Pennsylvaniae Philadelphiae sub Br. 498.21/CAR 15. — Cum praefatione in lingua Britannica, Gallica, Germanica et Hispana atque indice paginarum edidit Ernst Mengin. — Sumptibus Einar Munksgaard. Havniae MCMLII. 47 Seiten Text, 48 doppelseitige Faksimile-Tafeln.

Den früher besprochenen Bänden dieses Monumentalwerkes (Bd. I in „Arch. f. Anthrop.“ N. F. XXVIII, S. 160/161; Bd. III, in: ZfE, 76, 1951, S. 144/145) hat der Herausgeber Dr. Ernst Mengin einen vierten folgen lassen, der die besondere Beachtung der Amerikanisten beanspruchen darf — enthält er doch zum erstenmal die vollständige Faksimile-Reproduktion der in Philadelphia aufbewahrten Handschrift der „Cakchiquel-Annalen“, die zusammen mit dem „Popol Vuh“ die beiden wertvollsten Dokumente der Hochlandmaya darstellen. Beide wurden im 16. Jh. in der Cakchiquel- bzw. Quichésprache abgefaßt. Vom Popol Vuh liegen Textausgaben und Übersetzungen vor. Der Erstdruck der wichtigen Handschrift in der „Ayer Collection“ wurde von L. Schultze, Jena, seiner deutschen Übersetzung gegenübergestellt, die die zuverlässigste und philologisch am besten fundierte ist, die existiert.

Demgegenüber haben die Cakchiquel-Annalen noch keine befriedigende, philologisch ausreichende Übertragung in eine moderne Kultursprache gefunden. Was an solchen vorliegt, umfaßt nur Teile der Handschrift und ist mit Fehlern behaftet. Die Handschrift, in der wir wohl eine aus der Mitte des 17. Jh. stammende Abschrift des verschollenen, im Laufe der zweiten Hälfte des 16. Jh. verfaßten Originals vor uns haben, wurde von dem guatemaltekenischen Archivar und Historiker Don Juan Gavarrete im Jahre 1844 im Franziskanerkloster der Stadt Guatemala aufgefunden und dem französischen Abbé Brasseur de Bourbourg übergeben, als er 1855 nach Guatemala kam. Dieser übersetzte zwar die Handschrift ins Französische, hatte aber wegen der sprachlichen und inhaltlichen Schwierigkeiten des Textes davon Abstand genommen, seine Übersetzung zu veröffentlichen. Aber Gavarrete ließ eine spanische Übertragung der französischen Fassung Brasseurs im Druck erscheinen, die zu den Seltenheiten der Mayaliteratur gehört.

Aus dem Besitz von Brasseur de Bourbourg ging unser Ms. an Alphonse Pinart über und gelangte nach dessen Tode an Daniel G. Brinton in Philadelphia. Mit seinem übrigen wissenschaftlichen Nachlaß kam es schließlich 1900 in die Bibliothek des Universitäts-Museums zu Philadelphia, wo es seitdem aufbewahrt wird.

Brinton gab einen Teil der Cakchiquel-Annalen, wie er das Ms. getauft hatte, im Originaltext mit englischer Übersetzung heraus, eine Ausgabe, die bis zu der jetzt vorliegenden Reproduktion der vollständigen Handschrift die einzige doppelsprachige blieb. Sowohl die von Brinton vorgenommene Schreibung des Cakchiqueltextes als auch seine Übersetzung forderten zu Kritik und Zweifeln heraus. Seit der Jahrhundertwende wurden die Cakchiquel-Annalen mehrfach übersetzt, und zwar ins Französische (durch G. Raynaud, jedoch nur spanisch veröffentlicht) und Spanische (A. Villacorta, C. N. Teletor, A. Recinos), auch abschnittsweise ins Deutsche (durch W. Krickeberg, in: Märchen der Azteken usw., 1928). Fast immer handelte es sich (ausgenommen bei Recinos) um die Übertragung des mythologisch-historischen Teils der Handschrift, der bis zur Conquista reicht. Nur bei Brasseur de B., Gavarrete und Brinton wurde die Übersetzung auf den kolonialspanischen Teil, jedoch nur bis zum Jahre 1583, ausgedehnt. Die restliche annalenhafte Folge wurde erst 1946 durch

den guatemaltekischen Presbítero Celso Narciso Teletor ins Spanische übersetzt. Es folgte 1950 die erste vollständige spanische Übertragung des ganzen Ms. durch Adrian Recinos (in México erschienen), ohne den Cakchiqueltext wie bei Teletor, so daß die kritische Prüfung beider Ausgaben erst jetzt an Hand unserer Faksimile-Ausgabe möglich wird.

Im allgemeinen ist zu sagen, daß alle Übersetzungen der Cakchiquel-Annalen noch so lange mit philologischen Unsicherheiten, Schwierigkeiten und unvermeidbaren Fehlern rechnen müssen, bis uns endlich ausreichendes lexikalisches und grammatikalisches Material für die Cakchiquelsprache aus älterer Zeit gedruckt zur Verfügung steht. Es liegt sogar in verhältnismäßig großer Menge vor, weil die Cakchiquelsprache neben dem Quiché die vordringlich gepflegte Missionssprache im Hochlande der Maya war. Leider sind aber die meisten dieser Wörterverzeichnisse, Grammatiken und kirchlichen Texte aus dem 16. bis 18. Jh. noch niemals gedruckt worden und ruhen mehr oder weniger schwer zugänglich an verschiedenen Stellen in Westeuropa, Nordamerika und Guatemala, so daß ein wissenschaftlich vorgehender Bearbeiter unseres Ms. sich erst Einsicht in dieses Material verschaffen müßte. Außerdem darf nicht übersehen werden, daß die Cakchiquel-Annalen gedanklich und stilistisch noch mehr dunkle Textstellen als das Popol Vuh enthalten, so daß ihre wissenschaftlich einwandfreie Textkritik, philologische Durchdringung und schließlich ihre zutreffende Übersetzung hohe Anforderungen an die Beherrschung der Cakchiquelsprache des 16. Jh. stellen und eine gute Landeskenntnis erfordern.

In der Einleitung behandelt der Herausgeber die Geschichte der Handschrift, die seit 1844 einwandfrei zu verfolgen ist. Er nimmt mit anderen früheren Gelehrten als Verfasser die aus dem Cakchiquel-Adel entsprossenen Francisco Hernández Arana und Pedro Solís an, reserviert aber den Anfang des Ms. dem uns unbekannt bleibenden Vater des F. Hernández Arana, wobei Mengin die davon abweichende Ansicht von A. Recinos (1950, S. 20) ablehnt. Die der Kontroverse zugrunde liegende Textstelle (fol. 68 d. Hdschr., fol. 34 v der Reproduktion) bringt Mengin in deutscher Übersetzung (S. 29 der Einleitung). Entgegen anderen modernen Übersetzern läßt Mengin den Tod der Mutter des Annalenschreibers „25 Tage v o r dem Fest der Geburt (sc. Christi)“ erfolgen. Der Cakchiqueltext: „Chi huvinak voo ok alaxibal pascua“ gibt aber der Übersetzung durch „25 Tage n a c h dem Geburtsfest“ recht, da „chi“, verkürzt aus „chic“, hier „später, nachher“ bedeutet. Eine Nachprüfung ergibt, daß Mengin sich wohl auf die Übersetzung von Gavarrete, also in nuce auf Brasseur de B., gestützt hat, wo es heißt: „25 días a n t e de la pascua de Navidad.“

Es folgen die Beschreibung der Handschrift, ihre historisch-kritische Analyse und ihre Klassifizierung. Hatte Brinton in ihr ein Rechtsdokument im Zusammenhang mit Besitzstreitigkeiten analog den in der Kolonialzeit üblichen „Títulos“ sehen wollen, so hält Mengin sie für eine Familien- oder Stammesgeschichte. Ihre Verfasser hätten das Ziel vor Augen gehabt: „die mythologischen und historischen Überlieferungen und Ereignisse ihres Stammes und des Stadtkönigtums der Cakchiquel in annalenhafter Form aufzuzeichnen und der Nachwelt zu überliefern“. Daher ähnelten die Cakchiquel-Annalen eher gewissen mexikanischen Annalen (A. von Quauhtinchan, Tlatelolco u. a.). Ihnen fehle ein juristischer Inhalt, und auch ihre Aufbewahrung in einem Kloster spräche mehr für eine „Chronik“ als für einen „Título“.

Der Rest der Einleitung befaßt sich mit einer zusammengedängten Inhaltsangabe der Handschrift. Eine Bibliographie macht den Leser mit dem wichtigen Schrifttum über die Cakchiquel-Annalen bekannt. Herausgeber und Verlag ist wieder der Dank der Fachwelt für diese technisch vorzügliche Ausgabe auszusprechen. Sie wird zum unentbehrlichen Rüstzeug der Mayaforschung, darüber hinaus zur Altertumskunde und Kolonialgeschichte Mesoamerikas gehören.

F. T e r m e r.

Lehmann, Henri: *Les civilisations précolombiennes*. Paris: Presses universitaires de France. 1953. 128 Seiten, 18 Abbildungen, 4 Kartenskizzen.

Die kleine, in der Serie „Que sais-je?“ erschienene Studie soll einen breiteren Leserkreis mit der Geschichte der präkolumbischen Hochkulturen vertraut machen und damit eine im französischen Schrifttum vorhandene Lücke — das Werk von Beuchat

erschien 1912 — schließen. Trotz der gebotenen Kürze ist es dem Verfasser gelungen, ein ausgewogenes, ansprechendes und den neuesten Forschungsstand widerspiegelndes Bild der verwickelten Kulturgeschichte Alt-Amerikas zu entwerfen.

Georg Eckert.

Termers, Franz: Die Mayaforschung. Nova Acta Leopoldina. Abhandlungen der Deutschen Akademie der Naturforscher zu Halle/Saale. N. F. Band 15, Nummer 105. Leipzig 1952. 71 Seiten. 1 Figur im Text, 32 Abb. auf 16 Tafeln, 1 Karte.

Die vorliegende Abhandlung Franz Termers, des besten Kenners der Mayakulturen in Deutschland, verfolgt einen doppelten Zweck. Einmal gibt sie einen Rückblick auf das bisher Erreichte, und zum anderen soll sie auf besonders dringende Aufgaben der Mayaforschung hinweisen, „um damit eine Richtschnur für das weitere Vordringen ins Unbekannte zu erwerben“. Beiden Anliegen wird der Verfasser im weitesten Sinne gerecht.

Der erste Abschnitt ist der Geographie des Mayagebietes gewidmet. Wenn schon allgemein die natürlichen Grundlagen eines Gebietes für die Erklärung der dort vorgefundenen Kulturphänomene von großer Wichtigkeit sind, so ganz besonders in bezug auf die der Maya. In erster Linie müßte heute eine Untersuchung der biologischen Einwirkungen des Klimas durchgeführt werden, nachdem die geologisch-morphologischen Grundlagen wenigstens in großen Zügen geklärt sind. Der zweite Abschnitt behandelt Sprachforschung, Anthropologie und Stammeskunde. Linguistische Studien hätten besonders den Mam-Dialekten in Westguatemala, dem Pocomam in Ostguatemala und dem Cakchiquel in Zentralguatemala zu gelten, wie überhaupt unser Wissen um die Mayasprachen von Guatemala und Chiapas wenig befriedigend ist, während es damit im yukatекischen Maya besser bestellt ist. Hier liegen uns schon aus der Kolonialzeit Grammatiken, Wörterbücher und Texteditionen vor, so die der berühmten „Bücher des Chilam Balam“. Ausgesprochen schlecht sind wir, trotz einzelner Vorarbeiten besonders nordamerikanischer Forscher, über die Anthropologie der Maya unterrichtet. Der Verfasser weist dabei auf die besonderen Schwierigkeiten hin, die solche Untersuchungen erschweren, da die Indianer körperlichen Messungen sehr abgeneigt sind. Im Hinblick auf die Stammeskunde müßte die archivalische Forschung weiterhelfen, da viele Gruppen heute völlig verschwunden sind.

Im dritten Abschnitt wendet sich der Verfasser nun dem eigentlichen Bereich der Mayakunde, der Archäologie, zu. Anschaulich schildert er, wie trotz gelegentlicher kolonialzeitlicher Nachrichten die Entdeckung fast all der vielen Ruinenstätten des Mayagebietes erst in den letzten hundert Jahren stattgefunden hat.

Gleichzeitig erwachte der Wunsch, mehr über das Leben der Maya und ihre Kultur zu erfahren. Beim Durchsuchen amerikanischer und europäischer Archive fand man auch eine Reihe wichtiger alter Berichte, darunter Diego de Landas „Relación de las cosas de Yucatán“. Landas Relación hat in Verbindung mit den kostbaren drei Maya-Códices in Dresden, Paris und Madrid als Ausgangspunkt für die Hieroglyphen-Entzifferung der Maya gedient, die zu einem Spezialzweig innerhalb der allgemeinen Mayaforschung geworden ist. Wenn es bis heute trotz aller Bemühungen nur gelungen ist, erst den dritten Teil der Hieroglyphen zu deuten, so ist damit schon gesagt, welch großes Feld dort noch der Bearbeitung offensteht. Die vom Verfasser geleitete Gruppe junger Wissenschaftler, die sich speziell der Hieroglyphenforschung zugewandt hat, wird sicher bald mit weiteren Ergebnissen an die Öffentlichkeit treten.

Die beiden nächsten Abschnitte behandeln die Ruinenforschung im Tiefland vor und nach 1918. Die wichtigsten Entdeckungsreisen und die Arbeiten der großen wissenschaftlichen Institutionen werden aufgezeigt. Eine mehrere Seiten einnehmende Tabelle der wichtigeren bekannten Ruinenstätten, die den Namen der Stätte, ihre Lage, das Jahr der Entdeckung und den Namen des Entdeckers bzw. des ersten wissenschaftlichen Erforschers enthält, dient der schnellen Unterrichtung.

Gegenüber den Ergebnissen der Archäologie im Tiefland treten die der Forschung im Hochland, in Guatemala und Chiapas, weit zurück. Hier begannen moderne Untersuchungen erst nach dem ersten Weltkrieg. Besonders der Osten von Guatemala und El Salvador harren noch künftiger Untersuchungen.

Parallel mit der Feldforschung entwickelt sich ein anderer Zweig der Mayaforschung, der sich mit den Inschriften, dem Kalenderwesen und damit dem Korrelationsproblem befaßt. Auf Grund unserer Entschleierung der hochentwickelten und exakten Zeitrechnung der Maya ist es leicht, eine relative Chronologie aufzustellen, deren Korrelation mit der christlichen Ära jedoch schwierig ist und bis heute, trotz vielversprechender Ansätze, noch nicht endgültig gelungen ist.

Die verschiedenen Versuche, die Kultur der Maya nach Perioden aufzugliedern, krankten zumeist daran, daß sie auf den jeweiligen Kenntnissen der Zeit basieren und daher kaum absolute Gültigkeit für alle Zukunft besitzen werden. Termer weist besonders darauf hin, daß es nicht angängig ist, von „Altreich und Neureich“ oder „Südreich und Nordreich“ zu sprechen, da wir ja über die politischen Verhältnisse des Mayareiches vor dem 11. und 12. Jahrhundert nichts wissen. Als neutrale Bezeichnungen schlägt er „Regenwaldkultur der Maya“ und „Buschwaldkultur der Maya“ vor. In diese Begriffe ließen sich ohne Schwierigkeiten unsere bisherigen Kenntnisse eingliedern.

Schmerzenskinder der Forschung sind die Fragen nach Herkunft und Untergang der Mayakultur. Auch die intensivere Beschäftigung mit dem Olmeca der südlichen Golfküste hat das Herkunftsproblem völlig dunkel gelassen. Termer meint, „ob nicht die Hochkultur des Regenwaldgebietes im Süden als ein Reis angesehen werden muß, das einer vorangegangenen, im archaischen Bereich haftenden Kultur von außen her aufgepfropft wurde und durch die neue Umwelt des tropischen Regenwaldlandes eine eigentümliche Stilprägung erhielt“.

Der, nach den vorliegenden Befunden, plötzliche Untergang der Regenwaldkultur hat zu den phantastischsten Hypothesen geführt. Der Verfasser sieht zwei Erklärungsversuche als die wahrscheinlichsten an: Einmal die Erschöpfung des Bodens und zum anderen einen Auszug auf göttlichen Befehl hin, ein Ereignis, für das wir aus anderen Teilen Amerikas Beispiele vorliegen haben.

Um zur Erklärung archäologischer Funde zu gelangen, besonders aber, um die gesellschaftlichen und geistigen Formen der vorkolumbischen Kulturen aufzuhehlen, hat die Forschung sich mit dem Leben rezenter Mayaindianer befaßt und ist auch zu z. T. sehr interessanten Ergebnissen gelangt. Aber „unlösbare Rätsel werden wohl für immer mit der versunkenen Kultur der Maya verbunden bleiben“.

Abgeschlossen wird die Abhandlung durch ein Verzeichnis der Personennamen und ein solches der Orts- und Stammesnamen. Von den 32 Abbildungen auf den 16 Tafeln haben 20 den Verfasser als Autor. Die dem Buch angehängte „Archäologische Übersichtskarte des Mayagebietes auf Grund der Karte des Carnegie-Institutes von 1938, weiterer Kartenwerke und eigener Zusätze, entworfen von Franz Termer 1952“ erleichtert auch dem Nichtmayaspezialisten sehr das Zurechtfinden unter der Vielzahl der genannten Ruinenstätten. Einen besonderen Hinweis verdient noch die große Zahl der Literaturangaben, die eine große Hilfe für jeden bedeuten, der sich der Mayaforschung widmen will.

Udo Oberem.

Girard, Rafael: „El Popol-Vuh, Fuente Historica, Tomo I, El Popol-Vuh como fundamento de la historia mayaquiché (con 104 grabados en el texto)“ 1952, Editorial del Ministerio de Educación pública Guatemala-Centroamérica, 461 S.

Wenn auf dem Wiener Internationalen Kongreß für Anthropologie und Ethnologie 1952 Prof. J. A. Dias (Porto, Portugal) postulierte, daß „die Volkskunde als Unterabteilung der Völkerkunde zu verstehen sei und in Nord- und Südamerika diese Vorstellung bereits üblich ist“, so ist die Untersuchung von Rafael Girard, „El Popol-Vuh“, hierfür ein konkretes Beispiel. Die spanische Ausgabe dieser umfangreichen und gewissenhaften, außerordentlich anregenden Untersuchung erschien im Sommer 1952, eine französische Übersetzung ist 1954 bei Payot, Paris, erschienen.

Der aus der Schweiz stammende Direktor des „Instituto de Antropologia e Historia de Guatemala“ und des „Instituto Indigenista Nacional de Guatemala“, der gleichzeitig die „Société de Géographie et d'Histoire de Honduras“ leitet, zeigt in den 438 mit Skizzen und schematischen Übersichten versehenen Textseiten sowie einer tabellari-schen Übersicht über die charakteristischsten Merkmale der untersuchten Kultur- und

Geisteserscheinungen der Maya-Quiché in den vier Zeitaltern des Popol-Vuh, daß — um mit Dias zu sprechen — „Völkerkunde und Volkskunde zwei Aspekte derselben Sache sind.“

„Die mythisch-historischen Erlebnisse“, so schreibt Girard (S. 15) „registrieren genau die Tatsachen und Archetypen in jenen vergangenen Zeiten der Maya-Quiché. Diese Erlebnisse wiederholen sich immer wieder aufs neue in den Sitten, der Zeiteinteilung, dem Theater und dem gegenwärtigen Brauchtum. Sie regenerieren sich immer und in jedem Augenblick in der nämlichen Weise; so können sie als die Praktiken der heute lebenden Indianer die unsrigen genannt werden, gleich einer treuen Reproduktion des Gehalts der Geschichte, wie sie sich in Wirklichkeit entwickelt hat.“

Voraussetzung, den Hiatus zwischen Paläontologie, Ethnographie und Geschichte zu überbrücken, war: „an Ort und Stelle die Eingeborenen-Mentalität kennenzulernen, um ihren Stil der geistigen Ausdrucksweise zu erkennen und dann systematisch die geheimen und nächtlichen Riten festzuhalten und zu studieren, wie sie die heimischen Priester in ihren eigenen Tempeln im Verborgenen ihrer Berge feiern (vgl. *Los chortis ante el problema maya*, 5 Bände).“ (S. 16.) Girard gibt weiter seine Arbeitsweise mit folgendem Satz der Einleitung bekannt: „Mit dem Denken und der Sprache der Eingeborenen vertraut, wird der Forscher ihre geistigen Manifestationen erkennen können, auf welchem Gebiet sie sich auch zeigen, und ihre antiken heiligen Texte an Hand der gegenwärtigen Geschichte interpretieren . . . Alle seine Handlungen, individueller wie kollektiver Art einschließlich seines physiologischen Verhaltens, sind ständig aufs neue nach mythologischen Vorbildern sich wiederholende Sitten. In Übereinstimmung mit den mythischen Normen leben und handeln, ist das ständige Bestreben der Maya-Quiché.“ (S. 17.)

So erarbeitete Girard bei gleichzeitiger Anwendung archäologischer, ethnographischer und volkskundlicher Methodik eine erstmalig erschöpfende und aus der Gegenwart erlebte Kommentierung des Popol-Vuh. Hierdurch allein gelang es ihm, eine gültige Geschichte der äußeren und inneren Kultur der Maya-Quiché (in diesem ersten Bande vor ihrer Trennung), immer im Spiegel gegenwärtigen Brauchtums, zu geben. Dies war nur einem Girard möglich, der — unter den ethnographischen Wissenschaftlern einmalige Tatsache — 32 Jahre hindurch mit und bei den Indianern Mittelamerikas gelebt hat.

Popol-Vuh selbst ist die historische Quelle der Maya-Quiché, niedergeschrieben vor 400 Jahren in indianischer Sprache mit lateinischen Lettern von einem Gelehrten der Quiché (Tolteken) und möglicherweise die Reproduktion eines vorspanischen Kodex „escrito antiguamente“, wie der Autor des Popol-Vuh es formuliert (S. 11).

Als Geschichtswerk beschreibt sie — und diesen Zusammenhang nachgewiesen zu haben, ist das Verdienst der vorliegenden Untersuchung an Hand der Mythen die vier Zeitalter der Maya-Quiché:

- das erste der Familie von Gukup Cakix,
- das zweite der Familie von Camé,
- das dritte der Familie von Ixmucané,
- das vierte Zeitalter des zivilisationsbringenden Heros und der vier ersten wirklichen Menschen.

Im Rahmen dieser Mythen und Epochen analysiert Girard ihre jeweils wichtigsten geistigen, sozialen und wirtschaftlichen Phänomene.

Jedes der vier Zeitalter war eine Neuschöpfung göttlicher, jeweils unterschiedlicher Kraft. Jedes der drei abgelaufenen Zeitalter endete in einer Naturkatastrophe, einem „Weltuntergang“. Dem vierten Zeitalter allein ist keine Katastrophe als Ende gesetzt (S. 326). Da erst das vierte Zeitalter sich mit der geschichtlichen Zeit der Mayas deckt, welche 3373 (S. 347; nach Spinden 3331) v. Chr. beginnt, stellen die Berichte des Popol-Vuh über die vorangegangenen drei Zeitalter die vorgeschichtliche indianische Zeit des mittelamerikanischen Kontinents dar und reichen nach den Ausführungen Girards bis etwa in die Zeit von 125 000 v. Chr. zurück (S. 349).

„Zum erstenmal in der menschlichen Geschichte haben wir also Nachrichten über den primitiven Menschen aus direkten Quellen in der Hand (S. 349).“ „Die in den Mythen aber reflektierte tatsächliche Kulturgeschichte, reaktiviert sich ständig in den Gebräuchen, dem Theater und der Zeitrechnung (S. 349).“

Vielleicht ließe sich durch einen Austausch der von Girard ermittelten Kenntnisse und der von Professor Röck, Wien, vorgenommenen Entzifferung und Entchiffrierung der in den mexikanischen Handschriften enthaltenen Zahlenangaben eine historische Datierung der in Popol-Vuh beschriebenen Epochen ermöglichen.

Acht Gebiete der inneren und äußeren Kultur stellt Girard in seiner Tabelle zur Charakterisierung der vier Zeitalter zusammen, um die Entwicklung von einem zum anderen Zeitalter aufzuzeigen:

Religion, Gesellschaft, Wirtschaft, Zeitrechnung, Pflanzen, Erfindungen,
Sprache und die jeweiligen archäologischen Funde.

In der ersten Epoche ist das Feuer bereits bekannt; ein Wort für „arbeiten“ existiert nicht, dies wird erst bei Bildung kleinster sozialer Gruppen geschaffen. Für Fuß, Bein, Arm und Hand gab es nur einen gemeinsamen Begriff, so daß von hier verständlich wird, daß das Zählsystem der Mexikaner unterschiedslos Hände und Füße, ja auch die Knöchel an Händen und Füßen als Zählseinheiten kennt. Die in Horden lebenden Menschen hatten bereits verschiedene Sprachen. Noch aber fehlen jede Art von Töpferei und jeder Totenkult.

Dieser ist im zweiten Zeitalter anzutreffen, dem Zeitalter der Feldgottheiten, die nun an die Stelle des Monotheismus des ersten Zeitalters treten. Die Ahpú, die ersten Feld- bzw. Ackerbaugötter, waren die ersten Zigarrenraucher, wie entsprechende bildliche Darstellungen festhalten (S. 420). In das zweite Zeitalter fällt den mythischen Erzählungen nach die Erfindung des Kalenders und des Knotenstrickes als Zeitmesser. Unwillkürlich zieht man Parallelen zu unserem volkskundlichen Brauchtum, das den Knoten im Taschentuch als Erinnerungstütze kennt. Sollte es sich hier um letzte Ausläufer auch eines Zeitmessers handeln? Andere Parallelen drängen sich auf, wenn man von dem Welten- oder Lebensbaum liest und seine Darstellungen sieht (S. 114—119), dem für die Religionsvorstellung der zweiten Epoche typischen Symbol. Die ersten Kulthandlungen der Chortís wie die des Ixquik vor der Baumstatue von Xibalba finden in der Mitte des öffentlichen Platzes statt. Sie haben sich in Wort und Brauch bis heute erhalten. Hat sich nicht auch im deutschen Maibaum der Welten- und Lebensbaum erhalten, in unbewußter oder bewußter Erinnerung an die Vorstellung der mythischen Yggdrasil, und wird nicht auch er auf der Mitte des Dorf- oder Gemeindeplatzes Zentrum des dazugehörigen Brauchtums? In der zweiten Epoche auch entwickeln sich der Unterschied zwischen Herrschern und Beherrschten, eine von der Alten Welt selbständig entwickelte Töpferei und der Glaube an ein Überleben der Toten.

Im dritten Zeitalter ist eine Deformation des menschlichen Schädels zu verzeichnen, wobei Girard leider nicht erwähnt, ob es sich hier auch um die allgemein übliche Brachykephalisation handelt. Baumwolle und Kakao, in Guatemala beheimatet, werden in diesem dritten Zeitalter bekannt. Der in Guatemala und dem übrigen Mittelamerika bis heute wildlebende Truthahn wird bereits jetzt domestiziert; gleichzeitig werden Vorratsspeicher eingeführt. Möglicherweise datiert von diesem gleichzeitigen Einsetzen dieser beiden, der bäuerlichen Lebensform zugehörigen Errungenschaften die Vorstellung, daß der Truthahn der Erntedämon ist, als welcher er bei den Indianern Nordamerikas heute noch lebendig ist. Erstmals werden im dritten Zeitalter Idole in Frauengestalt bekannt. Bereits jetzt vermischen sich Astronomie und Astrologie. „Die gleichen magischen Formeln dienen zur Voraussage der Zeit wie des menschlichen Schicksales und sind auf mystische Ziffern gegründet, die gleichzeitig Zahlen, Götter und himmlische Körper sind (S. 426).“ Es werden Flöte und Tamburin erfunden. Dank dieser Instrumente konnte im vierten Zeitalter das Theater entstehen. Aber auch Menschenopfer und Kriege finden nun statt, von denen aus den früheren Zeiten nicht berichtet wurde. Der Hund als religiöses Symbol verschwindet, und es erstehen neu ein Maisgott, sowie ein Gott von Sonne und Stamm. Es entwickeln sich die Religion des „Dios Uno, Cinco y Veinte“ und ein Spiritualismus. Der Mond-Sonnen-Kalender zählt nach Zyklen von 52 Jahren. Die Idole nehmen männliche Gestalt an, was der sozialen Vorherrschaft des Mannes in dieser Epoche entspricht.

Die Berichte über die ersten drei Zeitalter sind in die Erzählung von den Zwillingen Hunahpú und Ixbalamqué eingefügt. Den Schlüssel zum Verständnis dieses Mythos bietet — neben heute üblichen Redewendungen und anderen Bräuchen — ein dramatisches Spiel der Chortís, „La Historia“ genannt, welches Girard in seinem fünfbändigen Werk „Los chortís ante el problema maya“ ausführlich behandelt.

Aus dem Verhalten dieser beiden mythischen Gestalten, die die Lüge und die Habsucht geißeln und die Grundsätze eines ethischen Seins aufstellen und damit den Idealtyp des maya-toltekischen Menschen, schält Girard die wesentlichen Charakteristika der geistigen Bereiche und Werte jener vorgeschichtlichen Zeit heraus. Hier liegt das besondere Verdienst des Buches und der erbrachte Beweis dafür, daß tatsächlich auch die vorgeschichtlichen Menschen eine Geschichte ihrer Ethik und Geisteshaltung durchschritten haben, wie theoretisch z. B. in den ethnosozologischen Arbeiten von Professor R. Thurnwald postuliert wurde.

Nach seinen eigenen Worten ist das heilige Buch Popol-Vuh für Girard Beweis dafür, „daß die Kultur ein vom Menschen erarbeitetes historisches Ergebnis ist, das von durch die Geschichte erstellten ‚Kontingenten‘ (contingencias historicas) bestimmt ist und nicht eine natürliche, spontan bewegte Wesenheit. Die Kultur ist ein Resultat volklicher Vermischung (S. 425)“.

Erstmalig hat Girard dank seiner Schau, die weder den äußeren noch den inneren Bereich vernachlässigt, den Nachweis dafür erbracht, daß der Raum, in dem die Kultur und Geschichte der Maya-Quiché heimisch sind und sich abspielen, das westliche Guatemala ist. (Kapitel: Historia y Dramatizacion mitica del Calendario. S. 307—350, insbesondere S. 336.)

Für diesen Erdteil also besitzen wir in Popol-Vuh dank dem Kommentare von Girard, der uns diese Quelle auf Grund des heute lebendigen Volkstums der Indianer verständlich macht, die zeitlich am weitesten zurückreichende, bisher gedeutete geschichtliche Quelle. Für Mittelamerika gilt nach dieser Quelle, daß das jetzige, das vierte Zeitalter nicht in einer Katastrophe endet, „weil es die Anfangsphase eines offenen Zyklus ist“ (fase inicial de un ciclo abierto). (S. 346.)

Die Gültigkeit der in Popol-Vuh enthaltenen Mythen für die Volksgeschichte der Maya-Quiché hätte von Girard nicht nachgewiesen werden können, hätte er nicht zu der Synthese der ethnographischen und volkswissenschaftlichen Methode gefunden. Daher gibt dieses Buch nicht nur jedem Amerikanisten und Völkerkundler, sondern auch dem für geschichtliche und methodische Fragen interessierten Volkskundler neues Wissen und grundsätzliche Erkenntnisse.

Mit Interesse darf der zweite Band dieses Werkes erwartet werden.

Barbara Pischel.

New Horizons at Tzontzenhuaro. One year of work at a Fundamental Education Centre for Latin America. Paris. UNESCO 1953. 33 S., 12 Taf. mit Abb. (UNESCO-Vertrieb R. Oldenbourg, München.)

Die für einen breiteren Leserkreis bestimmte UNESCO-Schrift vermittelt ein anschauliches, lebensvolles Bild von den Arbeiten des 1951 in Petzcuaro (Michoacan) gegründeten „Regional Centre for Fundamental Education in Latin America“. Mit Unterstützung der amerikanischen Regierung und verschiedener Weltorganisationen (UNESCO, ILO, FAO, WHO) wurde im Gebiet der Tarasken ein Ausbildungszentrum geschaffen, in dem Studenten aus den verschiedenen lateinamerikanischen Staaten durch praktische Erziehungs- und Sozialarbeit in den Indianerdörfern der Region auf die Probleme der „Rural Education“ in ihren eigenen Ländern vorbereitet werden. Der Bericht zeigt sehr anschaulich, mit welchen Methoden man die landwirtschaftliche Produktion der Indianer zu heben, die hygienisch-sanitären Verhältnisse, die Arbeitsbedingungen der Frauen, das Gemeinschaftsleben der Dorfgemeinden und schließlich auch das allgemeine Bildungsniveau zu fördern und zu bessern sucht. Von besonderem Interesse sind dabei die Methoden zur Bekämpfung des Analphabetentums und die sehr überzeugenden Versuche, die alte Tradition mit den modernen Lebenserfordernissen zu vereinen. Der Bericht gewinnt durch zahlreiche charakteristische Abbildungen noch an Wert.

Georg Eckert.

Kubler, George: Cuzco. Reconstruction of the town and restoration of its monuments. Report of the UNESCO Mission of 1951. Museums and Monuments III. Paris 1952. 39 S., 60 Abb., 5 Kartenskizzen. (UNESCO-Vertrieb R. Oldenbourg, München.)

Nach der weitgehenden Zerstörung Cuzcos durch das Erdbeben vom 21. Mai 1950 beschloß die UNESCO, eine eigene Mission unter Leitung von Prof. Kubler (Yale-Univ.)

nach Peru zu entsenden, um die kommunalen und staatlichen Behörden bei der Planung des Wiederaufbaus und der Neugestaltung der Stadt zu beraten.

Während eines Aufenthaltes von insgesamt drei Monaten gelang es der Delegation, den Erhaltungszustand aller archäologisch und kunstgeschichtlich bedeutsamen kirchlichen, öffentlichen und privaten Gebäude zu untersuchen und wertvolle Anregungen für die Stadt- und Verkehrsplanung sowie für den Wiederaufbau der einzelnen Baudenkmäler zu sammeln. In ihren Schlußempfehlungen wendet sich die Kommission gegen jede einseitige Lösung, sowohl gegen die Tendenz, beschädigte Bauten der Kolonialzeit zugunsten der alten Inka-Ruinen abzureißen, wie gegen alle Bestrebungen, die Altstadt von Cuzco (die Zone A der Stadtplanung) ohne Rücksichtnahme auf die Überreste der Inka-Kultur im Kolonialstil oder gar als modernes Geschäftszentrum zu erneuern. Die Mission hat sich dabei insbesondere für die Wiederherstellung der Arkaden vom „Portal de Carrizos“ an der Plaza de Armas (die die Partei der Indigenistas zugunsten der Freilegung alter Inkamauern endgültig beseitigt sehen möchte), für den Wiederaufbau von Santo Domingo und die Erhaltung der durch das Erdbeben freigelegten, aber durch Straßenverbreiterungspläne bedrohten Inkamauern an der Ecke der Gassen Romero und Zetas ausgesprochen. Bei einer Versuchsgabung in der Kirche Santo Domingo, für deren Abtragung ebenfalls plädiert worden war, kamen zwar keine neuen Inkafundamente zutage, dafür wurden aber die technischen Voraussetzungen für den Wiederaufbau dieses kunstgeschichtlich so bedeutsamen Bauwerkes geklärt.

Die außerordentlich verdienstvolle Studie gewinnt durch zahlreiche Tafelbilder — darunter mehrere Aufnahmen von neu freigelegten Inkamauern — und durch instruktive Stadtpläne noch an Wert.

Georg Eckert.

Robledo, Emilio: *Vida del mariscal Jorge Robledo*. — Prólogo de Enrique Otero D'Costa. — Biblioteca de Historia Nacional, vol. 73. XV u. 350 S. m. 2 Abb. a. Taf., 1 Abb. i. Text u. 2 Karten. 8°. Editorial ABC, Bogotá 1945.

Das Werk des kolumbianischen Historikers läßt einen der spannendsten Ausschnitte der spanischen Conquista vor uns erstehen, der sich um die Persönlichkeit von Jorge Robledo rankt, dem die Völkerkunde die Bekanntschaft mit den eigenartigen Völkern und Kulturen des mittleren Caucaats, den Quimbaya und ihren Nachbarn, verdankt.

Das Buch greift weit ausholend auf die Geschichte der Katholischen Könige und Karls V. zurück und geht dann der Jugend Robledos nach; als Geburtszeit und -ort werden Ubeda (Provinz Jaen) und die ersten Jahre des 16. Jahrhunderts glaubhaft gemacht. Robledo kämpfte in Italien gegen Franz I. Entgegen der Auffassung, er sei mit Benalcázar nach Peru gekommen, glaubt der Verfasser, daß er 1528 mit Alvarado nach Mexiko ging, an dessen Unternehmungen teilhatte und mit ihm in das Königreich Quito kam. Von Quito aus drang Robledo mit den ersten Entdeckern nach Cali, zu dessen Gründern er gehörte, und Popayán. Im Auftrag Aldanas erkundet er 1539 erstmals das heutige Caldas, gründet Anserma und sendet Suer de Nava bis Buriticá vor. Dem Vorstoß auf dem rechten Cauca-Ufer folgen 1540 die Gründung Cartagos, das Auftreten und die kurzfristige Herrlichkeit Andagoyas, der das Wiedererscheinen Benalcázars ein Ende macht. Die anschließende Kundfahrt Robledos gipfelt in der Gründung von Antioquia. In Cartagena von Heredia verhaftet, reist Robledo nach Spanien, heiratet Doña María de Carvajal und kehrt als Marschall von Antioquia auf den Schauplatz seiner Triumphe zurück, wo sich auf der „loma de Pozo“ die „tragedia inevitable“ bis zu seiner Hinrichtung durch Benalcázar am 5. Oktober 1546 vollzieht.

Das Buch wird durch zusätzliche Kapitel bereichert, die Aufschluß über Robledos Gefährten geben und, für den Ethnologen besonders erwünscht, eine Skizze der zwispältigen Gesittung der von Robledo entdeckten Völkerschaften von Caldas und Antioquia. Den sorgfältig dokumentierten Ausführungen schließt sich in den „Anexos“ (S. 215—336) die Veröffentlichung zahlreicher Urkunden aus dem Archivo de Indias an.

Der Autor versteht es, in fesselnder und beschwingter Darstellung Persönlichkeit und Leistung Robledos lebensnah vor uns erstehen zu lassen. Sein verdienstvolles Werk gibt einen gerundeten Beitrag zur Frühgeschichte des westkolumbischen Raumes — erregend, aber ohne je den Boden der dokumentarischen Tatsachen zu verlieren.

Hermann Trimborn.

Pays d'Outre-mer, Deuxième Série: Les Classiques de la Colonisation 2. «Les Français en Amérique» pendant la deuxième moitié du XVI^e siècle. Le Brésil et les Brésiliens par André Thevet, Choix de textes et notes par Suzanne Lussagnet — Presses Universitaires de France, Paris 1953. 1

Das vorliegende Werk gibt erstmalig seit der Erstausgabe von 1575 das 21. Buch des zweiten Bandes der „Cosmographie Universelle“ von André Thevet wieder, das von des Verfassers Aufenthalt in Brasilien im Jahre 1555 unter Villegaignon an der Bucht von Rio de Janeiro berichtet und wertvolles ethnologisches Material von der Tamoyo-Gruppe der Tupinamba überliefert. Hierzu wurden noch Auszüge aus zwei Manuskripten Thevets der Französischen Nationalbibliothek, „Histoire de deux voyages“ (1585) und „Le grand insulaire“ (1586) angefügt, um das Bild abzurunden, das Thevet von dem damaligen Brasilien und seinen Bewohnern zu zeichnen vermag.

Die Auswahl der Texte und die Ausstattung derselben mit umfangreichen Anmerkungen, die einestils auf andere zeitgenössische Quellen jeweils verweisen, zum anderen Erläuterungen nach dem neuesten Stand der Wissenschaft enthalten, geschah durch die bewährte Hand von S. Lussagnet. Hierdurch gewinnt die Publikation noch bedeutend an Wert für den Ethnologen, der sich mit Brasilien beschäftigt. Er begrüßt die Neuauflage dieser für ihn besonders wichtigen Teile der „Cosmographie Universelle“ mit großer Freude, da sie eine fühlbare Lücke schließt, die durch die Seltenheit der Erstausgabe verursacht war. Dem Leiter der Collection Internationale de Documentation „Pays d'Outre-mer“, Charles-André Julien, gebührt für seine verdienstvolle Tat unser aufrichtiger Dank.

Otto Zerries.

Haekel, J.: Neue Beiträge zur Kulturschichtung Brasiliens, in „Anthropos“ Band 47 (1952), S. 963—991; Band 48 (1953), S. 105—157.

Bei der vorliegenden Arbeit handelt es sich um eine der wichtigsten theoretischen Ausführungen der letzten Zeit über die brasilianischen Indianerkulturen; sie verdient deshalb eine eingehende Betrachtung.

Angeregt wurde der Autor zum Thema seiner Untersuchung, wie er selbst sagt, durch das im „Handbook of South American Indians“ ausgebreitete neue Material über diesen Gegenstand, zumal die theoretische Durchdringung desselben durch Julian H. Stewart im 5. Band des Werkes ihn nicht befriedigt. Nach Haekels Meinung kommt Stewart nicht über die alte Kulturareal-Lehre hinaus, wiewohl nach Ansicht des Rezensenten durchaus Ansätze eines neuen Denkens dort festzustellen sind. Jedoch ist es ein berechtigtes Anliegen Haekels, nach Beziehungen innerhalb der großen Kulturareale zu suchen. Er hat sich hierzu das Kulturareal Ostbrasilien ausgewählt, dieses aber durch die Aufzeigung der vielfältigen Beziehungen zum übrigen Brasilien, dem Areal des tropischen Waldlandes, aufgesprengt, wodurch der weitergehende Titel der Untersuchung gerechtfertigt erscheint.

Der Autor schickt seinen Ausführungen einige methodologische Bemerkungen voraus. Er wendet sich u. a. gegen eine „Atomisierung“ von Kulturelementen bei vergleichenden Untersuchungen und definiert den Begriff des Kulturkreises als auf der „Annahme einer weitgehenden Konstanz der Kulturelemente und einer quasi organischen Vergesellschaftung von Elementen und Erscheinungen, die alle wesentlichen Teile des Kulturlebens umfassen“ beruhend. Der Rezensent möchte Haekels eigene Einschränkung hierzu: „Wir müssen aber heute berechnete Zweifel hegen, ob diese Kulturkreise in der bisherigen Form wirklich bestanden haben“, sehr unterstreichen. Denn eine „organische Vergesellschaftung“ von Kulturelementen zu Kulturkreisen erscheint nur dann wahrhaft gegeben, wenn der vermutete historische Prozeß durch den inneren Sinnzusammenhang der miteinander in Beziehung gesetzten Phänomene seine Bestätigung findet. Andernfalls besteht bei weiter ausgreifenden Vergleichen immer die Gefahr einer irrtümlichen, wenn nicht sogar willkürlichen Koppelung von Kulturelementen. Dies war weitgehend bei Aufstellung der alten Kulturkreise klassischer Form geschehen; bisweilen wurde geradezu die innere Unabhängigkeit der einzelnen Elemente eines Kulturkreises postuliert und nur ihre historische Vergesellschaftung als Kriterium der Zusammengehörigkeit angesehen.

Haekel selbst ist der Ansicht — um eines seiner Ergebnisse vorweg zu nehmen —, daß die von W. Schmidt 1913 in der Z. f. E. für das außerandine Südamerika (in Anlehnung an die Kulturkreise der Südsee von F. Gräbner) aufgestellten Kulturkreise der geschilderten Art, nämlich der „totemistische“ und der „freimutterrechtliche“, heute nicht mehr aufrechterhalten werden können. Bei der Zusammenfassung von Kulturelementen als bestimmten „Schichten“ angehörig (der Ausdruck „Schichte“ wird zum Schluß durch den Terminus „Phase“ ersetzt) bedient sich indessen der Verfasser einer Aufzählung nach Stichworten, die vielfach nicht erkennen läßt, inwieweit die Elemente nur als historisch vergesellschaftet oder auch sinnvoll miteinander verbunden angesehen werden. Der Autor entschuldigt sich zwar, daß „von näheren Begründungen verschiedener seiner Aufstellungen Abstand genommen werden müsse“, der Rezensent bedauert es jedoch trotzdem sehr, daß solche Begründungen nicht vorgenommen wurden, denn nur so könnte sich der Verfasser davor schützen, selbst den Vorwurf zu erleiden, er „atomisiere“ vielfach die Kulturelemente und entkleide sie ihres Kontextes. Es mag sein, daß der im Hinblick auf das umfangreiche Thema nur sehr beschränkte Raum, der dem Autor zur Verfügung stand, bisweilen das Aufzeigen eines Sinnzusammenhanges verhinderte; der Rezensent kann sich jedoch des Eindrucks nicht erwehren, als ob der Verfasser mehrfach noch mit Kombinationen von Kulturelementen operiere, wie sie in den früheren heterogenen Kulturkreisen auftreten, die er selbst, zumindest für Südamerika, ablehnt.

Nach den einführenden Bemerkungen behandelt Haekel nacheinander: 1. Die jägerischen Reststämme Ostbrasiens, 2. die Ge-Stämme, 3. die Bororo, 4. die Karaja und 5. die Tupi-Stämme.

Zu den jägerischen Reststämmen Ostbrasiens rechnet er die Botokuden, die Mashacali-Patasho, die Puri-Coroados und die Guayaki. An einer gewissen Gemeinsamkeit der genannten Stämme ist schon vorher nicht gezweifelt worden, wie wohl sie eher im Fehlen einer Reihe wesentlicher Merkmale gegenüber der Kultur der umgebenden Völker, als im Vorhandensein gewisser Elemente evident erschien. Haekel bemüht sich um die Überwindung dieses Mangels und gibt eine Liste von rund 25 bei diesen Völkern auftretenden, relativ altertümlichen Kulturzügen (einschließlich der negativen Merkmale), die die betreffenden Stämme als einer archaischen Schicht zugehörig zeigen sollen. Diese additive Methode kann, wie gesagt, nicht befriedigen; jedoch macht Haekel auch den Versuch, gemeinsame Phänomene näher aufzuzeigen, so z. B. die Verwendung des heiligen Pfahles im Kult bei Botokuden und Mashacali. Hierbei wird aber deutlich, daß letztere aus der postulierten Altschicht weitgehend herausfallen, denn es erscheint fraglich, ob die starke agrarische Komponente der Mashacali, die sich gerade in dem entwickelten Totenritual äußert, wirklich nur sekundären Charakters ist, wie der Autor möchte. Jedenfalls trieben sie bereits Ackerbau, als sie mit den ersten Weißen zusammentrafen.

Haekel weist darauf hin, daß auch die linguistisch zu den Ge gerechneten Caingang eine Reihe von Kulturelementen mit den jägerischen Reststämmen gemeinsam haben, bleibt sich jedoch in Anbetracht des Auftretens der Dualorganisation bei den Caingang der Problematik einer kulturgeschichtlichen Einordnung dieses Stammes bewußt. Hier bei den Caingang trifft er auf die reverentielle Stellung zum Jagdwild, die natürlich zum Begriff der jägerischen Reststämme vorzüglich paßt. Leider ist sie von den übrigen Völkern der Altschicht Ostbrasiens, sei es auch nur aus Mangel an Berichterstattung, kaum bezeugt, während z. B. von den pflanzerischen Stämmen des Amazonasgebietes sich die Belege häufen. Die vom Autor den Botokuden zugeschriebene Praxis der Erhaltung von Wildtierknochen (zumindest der von Affen) kann ich dort nur vorstellungsmäßig, in einer Mythe (bei Nimuendaju im *Southwestern Journal of Anthropology* Vol. 2, 1) belegt finden. Haekel selbst gibt hier keinen Literaturhinweis.

In diesem Zusammenhang muß etwas über die Art der Zitierungstechnik des Autors gesagt werden. Er gibt vorweg eine Liste der behandelten Stämme und dazu jeweils den darauf bezüglichen Artikel im *Handbook of South American Indians*, das somit als Hauptquelle dient, während in einem Literaturverzeichnis die außerdem noch herangezogenen Monographien und anderen Werke aufgenommen sind. Letztere müßten im Text, wenn benutzt, nochmals — entgegen dem Artikel des Handbuchs — zitiert werden. Dies ist leider, wie in dem vorliegenden Falle, nicht immer konsequent durchgeführt. Denn in dem entsprechenden Artikel des „Handbook“ findet sich nichts über eine derartige Sitte, während die Mythe in dem besonderen Aufsatz von Nimuendaju, der im Literaturverzeichnis steht, hier aber nicht zitiert wird, enthalten ist.

Dem Verfasser sind schließlich auch die Übereinstimmungen zwischen den jägerischen Reststämmen Ostbrasiiliens und den primitiven Jäger- und Sammlervölkern des tropischen Waldlandes, den Nambikwara, Siriono, Mura usw., nicht entgangen. Er ist bestrebt, in der jägerischen Altschicht Brasiliens ein höchstes Wesen herauszustellen, aber selbst das beste Beispiel hierfür, der „Vater Weißkopf“ der Botokuden, ist nur ein *primus inter pares*, nämlich der oberste der maret-Geister, und offenbart (nach dem Zeugnis von Manizer) stark sexuelle Tendenzen, die mit dem Wesen eines Hochgottes schwer vereinbar sind. Auch der in diesem Zusammenhang erwähnte Schöpfergott der Siriono fällt hierfür aus, denn von den Siriono sagt ihr zur Zeit bester Kenner, Holmberg („Handbook“ Vol. 3, S. 463): „There is no evidence of a belief in a supreme being.“ Das höchste Wesen der Nambikwara, der Donner (amo), teilt dort seine Herrschaft mit zwei anderen übernatürlichen Mächten, der abstrakten Kraft nande und den übernatürlichen Tiergeistern atasu (nach Levi-Strauss).

Die Ge-Stämme charakterisiert der Verfasser wohl zu Recht als Vertreter eines älteren Typs von Knollenbauern (Süßkartoffel, Yams, eine Cissus sp.), wiewohl er an der Basis der Ge-Kultur ein betontes Wildbeutertum annimmt. Besondere Aufmerksamkeit widmet Haekel den Knabenweihen der Ge. Bestimmte Phänomene weist er dabei einer ältesten Jugendweihe jägerkultureller Prägung zu, die den wildbeuterischen Proto-Ge bereits eigen gewesen sei. In verschiedenen Zügen sieht er das Nachwirken einer einstmaligen kollektiven Initiation beider Geschlechter, wie sie etwa bei den Yamana auf Feuerland auftritt. In der religiösen Sphäre legt Haekel Wert auf dessen cölare Ausrichtung, die er für ebenfalls wildbeuterisch hält. Besondere Beziehungen glaubt er zwischen der Religionsform der Sherente und der der Botokuden zu erkennen, die in der Verehrung einer Sonnen- bzw. Himmelsgottheit im Zusammenhang wiederum mit dem Kult des heiligen Pfahles besteht. Daher nimmt er eine ältere, engere kulturelle Gemeinsamkeit dieser beiden Stämme an. Bei den Sherente entdeckt Haekel auch (gegenüber den matrilinearen Tendenzen der Timbira) patrilineare Züge, die er der wildbeuterischen Grundsicht zurechnet. Der agrarischen Mittelschicht schreibt er im wesentlichen das Dualsystem mit darauf verteilten Clans sowie die Entwicklung eines Totenkultes zu. In eine dritte Phase der Ge-Kultur fallen seiner Meinung nach die tribalen Spezialisierungen. Einleuchtend erscheint, daß hierbei verschiedentlich die ursprünglichen Clane der Dualorganisation zu Bündeln und Gesellschaften umgestaltet worden seien.

In den Bororo erblickt der Autor im wesentlichen ein Jäger- und Sammlervolk, trotzdem er zugibt, daß die Frage nach dem Alter und dem Umfang des Bodenbaues bei den Bororo noch ungeklärt sei. Er lehnt eines der wesentlichen Argumente von Levi-Strauss für ein altes Bodenbauertum der Bororo, nämlich das Vorkommen eines Ernterituals, mit dem Bemerkten ab, daß es sich in diesem Fall um nichts anderes als um die sekundäre Übertragung der Konsekration der Jagdbeute auf die Ackerfrucht, hier den Mais, handle. Wenn auch hierin der Rezensent durchaus beipflichtet, so ist dennoch, was die endgültige Einstufung der Bororo als ursprüngliches Jägervolk angeht, Vorsicht anzuraten, wie noch zu zeigen sein wird.

Zunächst zählt Haekel die Elemente der Bororokultur auf, die mit der jägerischen Grundsicht in Einklang gebracht werden können. In diesem Zusammenhang heißt es (S. 106): „Die Sitte, Tierfiguren und Jagdszenen in den Sand zu zeichnen, könnte als ein Ausdruck der Jägermentalität gewertet werden, doch finden wir ähnliches auch bei agrarischen Stämmen des Xingu-Quellgebietes.“ Hierzu wäre zu bemerken, daß nach W. A. Cook (Smithsonian Misc. Coll. Vol. 50, 1907, S. 58) diese Relieffiguren von Jagdtieren (insbes. Tapir) bei den Bororo nicht beliebig angefertigt, sondern im Anschluß an den am Abend vor dem Auszug zu einer gemeinsamen Jagd im Männerhaus veranstalteten Zeremonialgesang ausgeführt werden. So dürfte der jägerkulturelle Charakter dieser Sitte bei den Bororo als gesichert gelten, und der Verfasser begibt sich ohne Grund eines Argumentes für die jägerkulturelle Komponente der Bororokultur. Darüber hinaus ist es bei Anwendung einer phänomenologischen Betrachtungsweise, die nicht an kulturgeschichtlichen Vorurteilen festhält, ohne weiteres möglich, die ähnlichen Erscheinungen im Xingu-Quellgebiet als einen, wenn auch schwächeren, Ausdruck derselben jägerzeitlichen Geisteshaltung zu sehen, zumal auch die agrarischen Stämme des Amazonasgebietes noch weitgehend in dem Denken des Jägertums befangen sind, wie v. d. Steinen bereits feststellte.

Haekel wendet sich dann der Dualorganisation der Bororo zu, die wesentliche Übereinstimmung mit der der Ge-Völker zeigt, obwohl der Schwerpunkt der Spezial-

sierungstendenz hier ganz auf die Clans verlagert zu sein scheint, die hier stark ausgestaltet sind. Entgegen seiner früheren Meinung (Z. f. E. Bd. 70, 1938, S. 435) neigt der Autor jetzt dazu, in den agamischen Hälften (Oben — Unten), die sich mit den exogamen Phratrien überschneiden, eine jüngere Entwicklung oder eine spätere Anregung von außen zu erblicken. Nach Meinung des Rezensenten war es schon richtig, in der Halbierung des Dorfes in Oben und Unten die ältere Zweiklasseneinteilung zu vermuten. Denn nur hier können die beiden Häuptlinge als Exponenten je einer Stammes- bzw. Dorfgruppe den Sinn der einer Dualorganisation ursprünglich inwohnenden Polarität erfüllen, da sie als Vertreter des Stammeshelden Bakororo im Westen, der zur unteren Hälfte rechnet, und des Heroen Itubore im Osten, der der oberen Hälfte zugehörig ist, gelten. Beide Häuptlinge gehören zwar ein und derselben exogamen Phratrie — heutzutage der sog. „schwachen“ —, aber verschiedenen Clans an, die folgerichtig durch die andere, agamische Halbierung in einen „unteren“ und einen „oberen“ Häuptlingsclan aufgeteilt werden. Das gleiche war auch der Fall, als früher die Häuptlinge aus der „starken“ Phratrie genommen wurden.

Durch diese Überlegung wird auch die Frage aufgeworfen, ob die Einrichtung der Exogamie prinzipiell mit der Dualorganisation verbunden werden kann. Der Autor scheint dies, zumindest bei den von ihm behandelten Stämmen Ostbrasiiliens, anzunehmen (Seite 982). Es fragt sich aber, ob nicht, ganz ähnlich wie beim Problem des Totemismus, den sozial noch nicht erstarrten Formen (hier den „agamischen“ Hälften) der zeitliche Vorrang gebührt. Ich möchte darauf aufmerksam machen, daß die andinen Dualorganisationen, von denen Haekel (Z. f. E. Bd. 70, 1938, S. 445/6; S. 451) die nicht-andinen abzuleiten versucht, vorwiegend agamischer und zeremonieller Natur sind. Die weltanschauliche Ausprägung eines dualistischen Denkens müßte schon das Gegensatz-Paar „männlich — weiblich“ einhalten, wenn es a priori seinen organisatorischen Niederschlag als exogame Einrichtung finden sollte. In Südamerika zum mindesten ist diese Gedankenverbindung kaum belegt, es bliebe hier nur übrig, den Begriff der Exogamie aus einer anderen Motivierung heraus mit den Clans oder Totemgruppen essentiell zu verbinden. Es wäre noch zu erwähnen, daß bei den Bororo die Halbierung Oben — Unten einen Teil der Clans (insbesondere der „starken“ Phratrie) zerschneidet, wodurch die Claneinteilung als die ältere Sozialform erscheint. Trotz der vom Autor geäußerten Bedenken, ob Dualsystem und „totemistische Gruppen“ ursprünglich miteinander verbunden sind, möchte er doch annehmen, daß beide Sozialformen in Brasilien bereits von vornherein vergesellschaftet waren. Hier möchte der Rezensent die eingangs geäußerten Bedenken anmelden, ob die Annahme einer historischen Vergesellschaftung von möglicherweise sogar heterogenen, zumindest jedoch ihrer inneren Verwandtschaft nach noch ungeklärten Phänomenen nicht den Weg zur Erfassung ihres wahren Wesens verbaut, falls dieses zu deuten im Sinn des Bearbeiters liegt.

Haekel schließt an die Besprechung der Dual- und Clanorganisation der Bororo einen längeren Exkurs über die Verbreitung und Formen der Dualsysteme und totemistischen Gruppen im tropischen Südamerika an, wobei einige Belege (Karaja, Guahibo-Chiricoa usw.) sehr fraglich erscheinen. Er schreibt beide Phänomene mit Recht hier einer relativ alten, aber bereits agrarischen Grundschrift zu. Bei den Bororo hätten sie durch Übernahme von den Ge Eingang gefunden. Früher (Z. f. E. Bd. 70, 1938, S. 442) glaubte Haekel, daß hierbei die Bororo die Gebenden waren.

Besondere Aufmerksamkeit widmet der Autor dann dem mit dem Totenritual verbundenen Komplex der Knabenweihe bei den Bororo. Er meint, daß die Initiation den Bororo schon vor Ausbildung des Totenrituals eigen war und in dieses „wie ein erratischer Block“ hineingestellt sei. Vor allem das Auftreten eines „Flußeungeheuers“ (aigé) und das Schwingen von Schwirrhölzern gleichen Namens (vermutlich als dessen Stimme) im Totenritual hält Haekel für ein akzessorisches Element. In dem „Flußeungeheuer“ erblickt er mit guten Gründen einen ursprünglichen Initiationsdämonen oder den Nachklang eines mit der Knabenweihe verbundenen mythischen Urwesens. Seine Manifestation, das Schwirrholz, wird den Novizen in einer besonderen Zeremonie enthüllt. Das Schwirrholz gehört nach Meinung des Autors primär zur Knabenweihe, die älter sei als das Totenritual. Deshalb hält er auch die Bezeichnung des Schwirrholzes als Totenseele bei dem Ge-Stamm der Apinaye für eine sekundäre Erscheinung. Der Totenkomplex der Bororo sowohl wie der Ge gehöre einer jüngeren, z. T. schon agrarisch betonten Phase beider Kulturen an. Haekel denkt hierbei an eine Übernahme

von den Karäja, die einen stark entwickelten Totenkult besitzen. Das Schwirrholz sei jedoch ursprünglich in den Initiationsfeierlichkeiten von Jägervölkern heimisch, die diese Religionsform des Ahnen- und Totenkultes noch nicht entwickelt hätten. Folglich sei es bei den Bororo, wie bei den Ge, zur jägerischen Grundschrift zu rechnen. Dem Rezensenten, der sich früher bereits mit dem globalen und neuerdings wieder mit dem südamerikanischen Vorkommen des Schwirrholzes beschäftigt hat (Revista do Museu Paulista Vol. VII, 1953, im Druck), sind diese Gedankengänge von großem Interesse. Der Charakter des mit dem Schwirrholz verbundenen „Flußungeheuers“ als eines Geistwesens jägerkultureller Prägung dürfte in der Tat als gesichert gelten. Es wäre jedoch gut gewesen, wenn der Autor Näheres darüber ausgesagt hätte, was er unter einer „älteren“ Knabenweihe (im Gegensatz wohl zur Initiation bei Pflanzervölkern) versteht. Wenn es nämlich gelänge, das Schwirrholz primär mit dem Phänomen des Wild- und Buschgeistes zu verbinden, so wäre die jägerzeitliche Provenienz dieses Gerätes evident. Dazu bedarf es jedoch noch weiterer neuerer Untersuchungen in anderen Erdteilen. Der manistische und damit agrarkulturelle Charakter des Schwirrholzes tritt aber gerade in Amerika allzu stark in Erscheinung, als daß er sich ohne weiteres als sekundär beiseite schieben ließe.

Andererseits macht sich beim Totenritual der Bororo die jägerische Komponente der Kultur dieses Stammes doch sehr bemerkbar, wie Haekel hervorhebt. Die Definition, das bei der Zeremonialjagd zu Ehren des Toten erlegte Wild solle „den Toten rächen“, erscheint jedoch als eine unzutreffende Abkürzung des recht komplizierten Adugo-mori-Rituals, auf das jedoch hier nicht näher eingegangen werden kann.

Der Schlußfolgerung Haekels in bezug auf die Schichtungen der Bororokultur, die eine sehr virulente Grundschrift höheren Jägertums und darauf eine Phase jüngerer, z. T. agrarkultureller Einwirkungen, vor allem von seiten der Ge-Völker, vorsieht (die beiden Schichten vornehmlich zugeschriebenen Elemente haben wir bereits erwähnt), kann der Rezensent nicht ganz beistimmen. Es muß mindestens die Möglichkeit offen bleiben, daß die zweifellos starke jägerische Komponente der Bororokultur eine jüngere Einwirkung von außen darstellt. Colbacchini, unser bester Gewährsmann, hat in einer älteren (1925), in Italien (Turin) erschienenen Arbeit über die Bororo die Vermutung geäußert (dasselbst S. 92/3), daß das — von Haekel mit Recht als jägerisch angesprochene — Schamanentum des bari-Medizinmannes und die mit ihm verbundenen, vom übrigen Kulturgepräge abweichenden Vorstellungen jünger seien als das mythologisch außerordentlich stark verwurzelte totemistische (dem Jägertum sind ja auch eher proto-totemistische Formen adäquat) System der Vorfahren (aroe) und des auf ihn bezogenen anderen Typs des Medizinmannes, nämlich des mehr einem Totenpriester ähnelnden aroettawarari; vielleicht hat der bari-Komplex von einem fremden Stamm importiert.

Es wäre nicht das erste Mal, daß ein ackerbautreibender Stamm von Jägern unterworfen wurde. Bei den Bororo ließe sich z. B. auch das nach Meinung des Rezensenten möglicherweise sekundäre Dualsystem „Stark — Schwach“ mit einer solchen ethnischen Überschichtung in Zusammenhang bringen, wie diese Bezeichnungen der beiden exogamen Phratrien nahelegen, welche die Erinnerung an das Verhältnis „Sieger und Besiegte“ beinhalten könnten.

Colbacchini erwähnt nicht, welcher Stamm für eine Fremdbeeinflussung der Ost-Bororo — um diese handelt es sich hier — in Frage käme. Es läßt sich jedoch z. B. an einem Einfluß von seiten der viel weniger bekannten, aber weitaus eindeutiger als ihre östlichen Stammesgenossen als jägerisch zu klassifizierenden West-Bororo denken. Diese haben, wie Koslowsky (Rev. Mus. La Plata Vol. 6, 1895) mitteilt, eine unabhängige Zeremonie zur Versöhnung des getöteten Jaguars, wie sie unter ganz ähnlichen Begleiterscheinungen bei den Ost-Bororo mit dem Totenkult im bereits erwähnten Adugo-mori-Ritual eine Synthese eingegangen ist.

Die Ost-Bororo könnten als ein im wesentlichen altpflanzerisches Volk — ähnlich wie Ge — angesehen werden, nur mit stärkerem sekundärem jägerischem Einschlag. Die neueste Zuordnung der Bororosprache zur Ge-Familie würde dem gut entsprechen. Auch das von Haekel als auffällig vermerkte Mutterrecht fände hierin seine Erklärung. Der aroettawarari wäre dann ursprünglich eine Art Totenpriester, der erst unter dem Einfluß des bari-Medizinmannes ebenfalls schamanistische Züge erhalten hat. Haekels These, wonach der aroettawarari ein an das Totenritual sekundär angepaßter neuer Typ von Medizinmann sei, erscheint dem Rezensenten demgegenüber weniger einleuchtend,

da dies eine ad hoc vollzogene Verdoppelung der Einrichtung des Medizinmannes bedeuten würde, die unwahrscheinlich ist. Es ist vielmehr anzunehmen, daß der aroettawarari a priori zum aroe-Kult gehört. Zwischen ihm und dem bari klafft eine deutliche Lücke (vielleicht mit der zwischen Pflanze- und Jägertum gleichzusetzen), die erst später an einigen Stellen überbrückt wurde.

Kehren wir jedoch von dieser Abschweifung zu den Untersuchungen Haekels zurück, und zwar nunmehr zu denen über die Karaja des Araguay-Gebietes. Der Autor rechnet diesen Stamm zu einem älteren Typ von Bodenbauern des tropischen Waldlandes. Von den beiden Möglichkeiten, die Krause betreffs der Herkunft der Karaja, die Fremdlinge in ihrem jetzigen Wohngebiet sind, gibt, nämlich entweder eine Einwanderung aus dem Süden (Chaco) oder aus dem Norden (Guayana), neigt Haekel der letzteren zu. In der Tat bilden die beiderseitigen Zuflüsse des unteren Amazonas einen vielbegangenen Weg des Kulturaustausches und der Völkerwanderung in beiden Richtungen.

Als einen wesentlichen Zug der Karajakultur sieht der Verfasser das betonte Mutterrecht dieses Stammes an, wie es bezeichnenderweise gerade auch bei den Palikur Guayanas vorkommt. Seine starke Ausprägung bei den Karaja hält er für ein Zeichen, daß sie sowohl wie die matriarchalischen bzw. matrilinearen Tendenzen bei den Ge und den Bororo auf einer gemeinsamen altagratischen Komponente mit dem Schwergewicht in Zentralbrasilien beruhe. Der gleichen Schicht möchte er die Doppelbestattung und eine bestimmte Form des Totenglaubens bei den drei erwähnten Völkern zuschreiben.

Zahlreiche Übereinstimmungen zwischen der Kultur der Karaja und der der Ge-Völker stellt Haekel wieder in einer Stichwortliste zusammen, wobei er jedoch selbst vermerkt, daß die Kongruenz gerade nicht in den für die Ge besonders typischen Elementen bestehe. Weit aus deutlicher weist dagegen der Maskenkomplex der Karaja in die Richtung der agrarischen Stämme des Amazonasgebietes. Die dortige Verbreitung der Masken und der nach Haekel mit ihnen „vergesellschafteten“ kultischen Musikinstrumente (bestimmte Art von Flöten, Rindentrompeten usw.) wird in einem 12 Seiten langen Exkurs abgehandelt, wodurch das leider nurmehr sehr dürftige Quellenmaterial, das wir von den Karaja besitzen, eine gewisse Vertiefung erfahren soll. Die nächsten Beziehungen bieten sich in dem Masken- und Kultwesen der Stämme des Xingu-Quellgebietes an, die hier als die Gebenden bezeichnet werden, während andererseits die Maskentänze der Ge-Völker erst unter dem Einfluß der Karaja entstanden sein sollen. Der Autor umreißt dann den weiteren Umkreis des Komplexes in Zentral- und Nordwestbrasilien mit den Ausläufern nach Nordostperu, Ostbolivien und dem Chaco. Er macht dabei auf die frappanten Parallelen, was den Kult sakraler Musikinstrumente und der auf sie bezogenen mythischen Aussagen anbelangt, zwischen dem Amazonasgebiet und bestimmten Teilen Melanesiens aufmerksam und erhebt die Forderung nach einer umfassenden, sorgfältigen Untersuchung dieser, wie Haekel mit Recht annimmt, wohl auf transpazifischem Kontakt beruhenden Parallelen — eine Aufgabe, die dem Rezensenten bereits seit längerem vorschwebt.

Bei den jägerischen Yaruro in Venezuela möchte der Autor trotz Fehlens eines Masken- und Geheimkultes einen großen Teil der einem solchen anhaftenden „ideologischen Elemente“ erkennen. Zu diesen rechnet er u. a. eine weibliche Schöpfungsgotttheit und Urmutter, die Herkunft der Menschen aus der Erde und anderes mehr. Es wird schwer, hier dem Verfasser immer mit Überzeugung zu folgen. Auch das stete Ventilieren einer etwaigen vater- oder mutterrechtlichen Gesellschaftsverfassung bei den in diesem Zusammenhang behandelten Stämmen, das ihn übrigens in manche Sackgasse führt, ist demjenigen, der nicht auf dem gleichen methodisch-theoretischen Boden steht wie der Autor, nicht immer in vollem Umfang verständlich.

Bei der Betrachtung der Geheimfeste und Maskentänze der Aruak- und Pano-Stämme Nordwestbrasilien taucht das Problem auf, ob es sich bei dem Maskenwesen und dem Kult der heiligen Musikinstrumente um zwei ursprünglich verschiedene Erscheinungen handelt, die sich erst sekundär z. T. verbunden haben, oder die Auseinanderentwicklung ein und derselben Grunderscheinung vorliegt. Nach Meinung des Rezensenten wäre es besser, die beiden voneinander doch bisweilen recht erheblich abweichenden Komplexe getrennt zu untersuchen, um ein klares Bild der einzelnen Phänomene zu gewinnen. Nach herkömmlicher Ansicht verbindet Haekel beide Erscheinungen zunächst einmal in Nordwestbrasilien mit bestimmten Gruppen der Aruak. Vom Nordwesten Südamerikas habe sich der seiner Meinung nach doch einheitliche

Komplex von Männerfesten mit heiligen Musikinstrumenten und Masken in einer agrarischen Kulturphase quer durch den Kontinent bis nach Ostbrasilien verbreitet, wo seine letzten Ausläufer zu finden seien. Wichtig ist jedoch, daß Haekel bei Berücksichtigung des Vorkommens von Männerfesten und Maskenwesen im südlichen Südamerika, z. B. bei den Chamakoko des Gran Chaco und auf Feuerland, seine frühere Meinung, daß diese Erscheinung von einer z. T. aruakischen Völker- und Kulturwelle getragen wurde, revidiert. Es handle sich vielmehr um einen zwar ebenfalls agrarischen, aber vor der Ausbreitung der Aruak liegenden Kultkomplex, der bis zur Südspitze des Erdteiles gelangt sei. Dies erscheint auch dem Rezensenten weitaus zutreffender, wobei als eine weitere Möglichkeit der Differenzierung darauf hingewiesen sei, daß die sakralen Musikinstrumente, deren Trennung von Maskenwesen bereits vorgeschlagen wurde, im Gran Chaco und auf Feuerland nicht vorkommen, also voraussichtlich jünger sind als das Maskenwesen. Ob sie jedoch eindeutig mit den Aruak zu verbinden sind, sei dahingestellt.

Als anerkannt jüngste Bevölkerungsschicht Ostbrasilien betrachtet Haekel die Tupi-Stämme. Er führt wiederum eine große Anzahl von Elementen als typisch für diese Gruppe auf, deren Kultur von der aller übrigen Bewohner Ostbrasilien stark abweicht. Die von Métraux vermutete Herkunft der Tupi aus dem Gebiet nördlich des Amazonas sucht Haekel durch Kulturübereinstimmung in 11 Punkten zwischen den Tupi und den Völkern Guayanas zu belegen. Auf ihrem Weg nach Süden gelangten die Tupi zunächst nach Zentralbrasilien, wo nach Métraux ihr eigentliches Ausbreitungszentrum lag. In diesem Gebiet, um den Rio Tapajoz, zwischen Madeira und Xingu, sind heute noch ältere Kultursubstrate erkennbar, welche die dort lebenden Stämme der Tupi-Familie so stark beeinflußt haben, daß sie als „unreine“ Tupi bezeichnet werden können. Es folgt eine Aufzählung dieser Substratelemente, die vor allem bei den Munduruku zu finden sind, wo noch externe Einflüsse anderer Art hinzutreten. Auch Anklänge an das der jägerischen Altschicht Ostbrasilien zugerechnete Pfahlfest tauchen bei einigen Tupi-Stämmen wieder auf.

In seinen Schlußbetrachtungen kommt der Autor u. a. nochmals auf das Problem des Jägertums in Brasilien zurück. Er setzt die Grundschrift der brasilianischen Restvölker älter an als das Jägersubstrat der Ge und Bororo („höhere Jäger“) und verbindet erstere als „Altkultur“ (nicht „Urkultur“!) letztlich mit Nordamerika, wobei er seine Ansicht durch die Untersuchungen des Rezensenten über jägerkulturliche Phänomene Südamerikas (Anthropos Bd. 46, 1951) bestärkt findet. Haekel äußert abschließend den Wunsch nach weiteren Untersuchungen, und zwar u. a. nach einem Kulturvergleich zwischen Brasilien und dem Gran Chaco sowohl als auch nach einem solchen zwischen Guayana und dem nordwestlichen Südamerika. Als Angelpunkt des letzteren erscheint dem Verfasser das Verhältnis der verschiedenen Kulturen in den Llanos von Venezuela und Kolumbiens zu den Chibcha-Stämmen und den Völkern des sog. zirkumkaribischen Raumes. Es handelt sich hierbei grobenteils, was der Autor nicht ausdrücklich vermerkt, um die höchst interessanten Beziehungen vorwiegend wildbeuterischer Gruppen zu ihren höher gearteten Nachbarn, die nicht nur agrarisch orientiert, sondern darüber hinaus an der Ausbildung der nord-andinen Hochkulturen mittelbar oder unmittelbar beteiligt sind bzw. waren. Ein Spezialstudium in dieser Richtung wird jedoch erst möglich sein, wenn wir aus dem Gebiet der oben genannten Llanos neueres und umfassenderes Feldforschungsmaterial, insbesondere von den Guahibo, vorliegen haben, das mit der ausgezeichneten Monographie von Petrucci über die Yaruro, einen anderen wichtigen Stamm dieser Gegend, konkurrieren kann. Bis jetzt existiert nur ein — allerdings vielversprechender — Ansatz hierzu in der Arbeit von Reichel-Dolmatoff über die materielle Kultur der Guahibo (Revista Inst. Etnol. Nac. Vol. I, 1944 — Bogota).

Trotz einiger grundsätzlicher Bedenken des Rezensenten, die eingangs zur Sprache kamen, und verschiedener Abweichungen in Detailfragen, die hier aufgezeigt wurden, bieten Haekels Beiträge zur Kulturschichtung Brasilien eine ganze Reihe wertvoller Anregungen zu weiterer Forschung und stoßen manches Tor zu neuen Fragestellungen auf. Eine umfassende Kenntnis der Fakten und die Fähigkeit des Autors, sie mit sicherer Methodik theoretisch zu durchdringen, lassen die Arbeit zu einem groß angelegten Versuch werden, die kulturgeschichtlichen Verhältnisse der Indianer Brasilien zu deuten, an dem niemand, der sich mit der Materie beschäftigt, wird vorbeigehen können.

Otto Zerries.

Schlosser, Katesa: Der Signalismus in der Kunst der Naturvölker. Biologisch-psychologische Gesetzmäßigkeiten in den Abweichungen von der Norm des Vorbildes. 42 S. Arbeiten aus dem Museum für Völkerkunde der Universität Kiel. Kommissionsverlag Walter G. Mühlau, Kiel, 1952.

Nachdem wir selbst im Verlauf der letzten 40 Jahre unter dem Druck des Erlebten die statische Kulturbetrachtung zugunsten des heraklitischen Bewegungsprinzips aufgegeben haben, gilt es als ausgemacht, daß Abbildtreue jedenfalls nicht als Kriterium des Schönen herangezogen werden kann.

Dadurch wurde der Weg frei für die Untersuchung der einschlägigen naturvölkischen und urgeschichtlichen Phänomene als Zeugnisse einer uns allerdings zunächst fremden Ästhetik — damit kam aber auch zutage, daß die Kunst aller Zeiten und Völker ein Ganzes ist.

An der Gewinnung dieses neuen Standortes waren deutscherseits Männer wie vor allem Ernst Große, dann Augustin Krämer, Carl Einstein und Eckart von Sydow wesentlich beteiligt — sie haben die Problematik des naiven Kunstwerkes erkannt und langsam tastend geklärt. Gegenüber diesen Bemühungen standen und stehen in Laienkreisen heute noch die naturvölkischen Kunstwerke vorwiegend unter dem Blickwinkel der außerästhetischen Kategorien, vor allem der der Religion. Hierbei wurde übersehen, daß die Besonderung dieser Objekte, wenngleich unbewußt, gerade durch ihre Eigenschaft, ein andersartiges Schönes zu sein, verursacht wurde.

Die Anwendung hochkultureller kunsttheoretischer Begriffe mit der Gliederung des Werkes nach Material, Form und Motiv zeigt Erfolg und Weg der bisherigen ethnologischen Kunstforschung.

Als besondere und universale Erscheinungen naiver Kunstformen stellten sich die Probleme der Proportion, der Frontalität, des Kontrapostes, der Komposition und der Perspektive.

Die akroxylen und akrolithischen Techniken bewiesen, daß die hochkulturelle „Einheit des Materials“ einer Einbuße an Wirklichkeitsgehalt entsprach, die durch ein größeres Maß an Abstraktionsfähigkeit kompensiert wurde.

Und schließlich steht heute unzweifelhaft fest, daß es auch bei den Naturvölkern Zeitstile gibt, also einen Wandel des Geschmacks.

Nachdem so die spezifische Eigenart der naturvölkischen Kunst als festes Erträgnis zweier Ethnologengenerationen näher bestimmt werden konnte und damit auch die Grenzen des Erklärbaren in etwa genauer abgesteckt wurden, ist man gegen einen biologisch-psychologischen Deutungsversuch dieser Kunst einigermaßen mißtrauisch, zumal damit von vornherein die Einheit der Kunst zerbrochen wird.

Indem nun die Verfasserin, die „bei den Naturvölkern häufige Abweichung des Dargestellten vom natürlichen Vorbild“ als Fundament ihrer Untersuchung heranzieht, errichtet sie sich selbst eine Verstehensschranke, an der sie am Ende auch scheitert.

Noch fragwürdiger muß aber diese Untersuchung werden, wenn die Disproportion und die andere Sehweise der in Frage stehenden Kunstwerke mit Hilfe tierpsychologischer Begriffe zu klären versucht wird.

Wie das Tier, so spricht nach der Verfasserin auch der Mensch auf Auslöser (Schlüsselreize) an, aber im Gegensatz zum Tier sei der Mensch in der Lage, diese Auslöser in die Natur übersteigende Darstellungen umzusetzen und zu konkretisieren, um sich daran erneut zu erregen. Diesen Vorgang nennt Sch. Signalismus, der in den Kunstwerken der Primitiven für sie besonders greifbar wird.

Dieser Begriff wird noch weiter differenziert in Primär-Signalismus, d. h. die Überbetonung der Merkmale des Sexus, des Drohens und des Grauens — in Differenzialsignalismus, d. h. Überbetonung sekundärer, individuell erfahrener Merkmale und — in Funktionssignalismus, d. h. Überbetonung der eine Tätigkeit durchführenden Organe, die vergrößert und vervielfacht dargestellt werden.

Auch wenn wir den Beweggrund dieser vorliegenden Arbeit voll und ganz verstehen — nämlich rationale Kriterien für die naive Kunst zu finden, so sei es der Ver-

fasserin mit Nachdruck gesagt, daß Kunst gerade jenes Phänomen ist, das den Menschen am weitesten vom Tier entfernt. In diesem Falle ist auch die Autorität eines so bedeutenden Tierpsychologen wie Konrad Lorenz für uns völlig unverbindlich.

Arnold Gehlen („Der Mensch, seine Natur und Stellung in der Welt“, 4. Aufl., Bonn 1950) hat unlängst darauf hingewiesen, daß sich das „weltoffene, unspezialisierte Mangelwesen Mensch“ mit seiner „Reizüberflutung“ gerade dadurch vom Tier unterscheidet, daß es keinen Reizschemata unterworfen sei. In diesem Sinne ist der naturvölkische Mensch aber Mensch wie der Träger der Hochkultur, und seine festen Bräuche und Sitten, besonders im sexuellen Verhalten, beweisen, daß ihn kein Automatismus beherrscht, der auf Schlüsselreize direkt anspricht.

Das, was die Verfasserin unter Differential- und Funktionssignalismus versteht, entstammt somit nicht dem Zwang einer Reizauslösung, sondern einem Speziell-Menschlichen, der Phantasie, die naturgemäß um so ungehemmter wirkt, je weniger die Abstraktionsfähigkeit ausgebildet ist. Ja, man könnte sagen, daß in den oft grotesken Gestaltungen ein spezifisches Moment der Freiheit steckt, das sich im schöpferischen Tun verwirklicht. Die Phantasie aber ist ein menschliches Urelement, das nicht weiter auflösbar ist.

Der Schlüssigkeit dieser Überlegungen kann sich die Verf. selbst nicht entziehen, indem sie zugibt, daß:

1. der Mensch den Reizschemata nicht unterworfen ist und
2. daß die „primären Schlüsselreize“ gerade infolge der geringen Abbildtreue in der naturvölkischen Kunst nur selten faßbar seien.

Die Verf. beweist also letztlich, daß ihre Thesen nicht zutreffen. Trotzdem führt sie ihre Untersuchung weiter!

Das Geheimnis der Kunst erschloß sich auch nicht dem Zollstock der Verf., denn alle Messungen, mit deren Hilfe sie hoffte, eine Art Kanon aufstellen zu können, blieben, wie sie selbst bestätigt, ergebnislos.

Die Schönheit des Busens der Venus von Milo läßt sich nun einmal nicht in dessen Kubikinhalt ausdrücken. Wo das Schöpferische beginnt, hören die quantitativen Verfahren auf, womit gewisse Zusammenhänge zwischen Quantität und Qualität jedoch nicht gegnet werden sollen.

Unter solchen Voraussetzungen bleiben natürlich auch die Hinweise zu einer Entwicklungsgeschichte der Kunst entsprechend dürftig. Es ist nicht das Ornament als solches, das am Anfang steht, wie die Verf. im Sinne längst überholter Auffassungen annimmt, sondern das Bemalen und Schmücken des eigenen Körpers. Ich habe dieses primäre Stadium der Kunst an anderer Stelle *applikativ* genannt, das dann abgelöst wurde vom *projektiven* Darstellen. Im übrigen korrespondieren entwicklungsgeschichtlich Ornament und bildhafte Darstellung — wie dies J. Lehmann nach jahrzehntelanger Arbeit m. E. eindeutig geklärt hat.

Wie bei aller Kunst, so finden wir auch in der der Naturvölker eine wertende Gliederung von Eindrücken und deren abbreviatorische Wiedergabe, gebunden an ein gemeinsames Feld der Kommunikation — an die „Gesellschaftswesenheit“, wie dies Adolf Bastian nannte. Dieser geistigen Leistung ist mit biologischen Erklärungsversuchen nicht beizukommen.

Unbeschadet dessen bleibt es auch weiterhin eine Aufgabe, Gesetze der Kunstentwicklung aufzustellen, aber eben im Rahmen der Eigenart des Menschen. Es ist dabei zu berücksichtigen, daß jedes echte Kunstwerk (dieser Begriff hat mit Proportionierung und Abbildtreue nichts zu tun) über Raum und Zeit hinauszielt. Denn jede Kunst ist „einer der großen Wege zur Entdeckung der metaphysischen Tiefe der Welt“ und zugleich „die Betrachtung der Wirklichkeit unter dem Standpunkt des Absoluten“ (W. Weischedel: Die Tiefe im Antlitz der Welt. Entwurf einer Metaphysik der Kunst. Tübingen 1952). Dies aber gilt voll und ganz auch für die naturvölkische Kunst.

J. F. Glück.

Bulletin der Schweizerischen Gesellschaft für Anthropologie und Ethnologie 1952/53, Jahrgang 29. 67 Seiten, 10 Tafeln, 5 Textabbildungen, 11 Tabellen. Buchdruckerei Bächler & Co., Bern 1953.

Das Jahrgangsbändchen zerfällt in zwei Teile, die Vereinsmitteilungen und die Originalabhandlungen. Der Teil I (S. 1—15) bringt den Jahresbericht 1951/52, dann aus den Verhandlungen der Schweizerischen Naturforschenden Gesellschaft (Bern 1952) die auf der Jahresversammlung gehaltenen, teilweise bebilderten Vorträge, ferner das Mitgliederverzeichnis und schließlich einen Nachruf auf Professor E. Comte (1882—1952) aus der Feder Périers. Morgenthaler und Baud (Genf) studierten menschliche Knochen vom Magdalénien bis zum 15. Jahrhundert unter dem Polarisationsmikroskop, wobei sie drei Fossilisationstypen unterscheiden: Unberührter, teilweise bewahrter und zerstörter lamellärer Feinstbau. Dietschys (Basel) grundsätzlicher Exkurs über die geographische Verteilung von Elementen der Sozialorganisation gedenkt des korrelationsstatistischen Verfahrens als „Quantitätskriterium“ in der „kulturhistorischen“ Methode und als „konkomitante Variationen“ beim vergleichend-soziologischen Verfahren, wobei aber die logische Struktur der Deutung zu beachten bleibt. Bandi (Bern) sieht in dem jungsteinzeitlichen Lochstab aus dem Pfahlbau Burgäschisee-Süd einen Pfeilstrecker oder auch Riemenglätter und deutet so die vorgeschichtlichen „Kommandostäbe“ als Güter der zirkumpolaren Kultur, die in der Jungstein- und Bronzezeit nach Mitteleuropa ausstrahlte. Hug (St. Gallen) kennzeichnet das Skelett der latènezeitlichen Nachbestattung in einem hallstätischen Hügelgrab von Tayngen als *Homo alpinus* mit einer innerhalb der Latènebevölkerung der Schweiz extremen Sonderstellung und weist dabei mit Schliz (1910) auf die große Variabilität der Merkmale für die jüngere Eisenzeit hin. Leuzinger (Zürich) berichtet über die durch ihre überzeugende Gestaltungskraft ausgezeichneten Masken und Tanzaufsätze der westsudanesischen Bambara, deren Masken- und Geheimbundwesen in abgelegenen Savannendörfern weiterhin im Schwange sind, und stellt neben den in die Vertikale gebauten wohlbekannten „Suguni“-Typus neu den in die Horizontale ausgerichteten „Tjivara“-Typus.

Der Teil II (S. 17—67) setzt sich aus gut ausgestatteten längeren Abhandlungen zusammen. Schlaginhaufen (Zürich) beschreibt und beurteilt den nach den Beigaben aus dem zweiten oder dritten vorchristlichen Jahrhundert stammenden Etruskerschädel aus Montepulciano (Museum Solothurn), der sich nicht nur allgemein gut in die von Frassetto (1928/29) untersuchte Schädelgruppe einfügt, sondern auch darinnen einzelnen Schädeln mit ganz ähnlicher Merkmalskombination begegnet; er ist der von Fischer (1938) aufgestellten und an Etruskern ermittelten „aquilinen“ Rasse zuzurechnen. Steinmanns (Zürich) Beitrag zum Batikproblem stützt sich auf die Werkzeuge zum Auftragen der Abdeck- (sog. Reserve-) Substanzen auf Textilien und vermag Bühlers (1946) Studie zu bestätigen und zu erweitern. Einfachste Holzgeräte — vorn zugespitzte Stäbchen aus Holz oder Bambus, Stäbchen, deren dünner Mittelteil zu einer Schlinge zusammengebogen ist, oder auch Bambusstäbchen mit daran befestigten Stoffläppchen — zusammen mit einseitig aufgetragenen Bienenwachs zum Bewirken des Aussparens und die Verwendung von Indigo als Hauptfärbemittel kennzeichnen Südwestchina (Kueichou) und angrenzende Gebiete Hinterindiens (Miaostämme, Chungkia, evtl. Man-tien) als ein in sich abgeschlossenes Batikgebiet; die Miao von Hainan und die von Zentralcebeles scheinen selbständig zu einem ähnlichen Verfahren gelangt zu sein. Eine altertümlich anmutende Art der Musterung durch Klebreiskleister als Abdeckmittel, der mit dem Finger oder zugespitzten Holzstäbchen oder pinselartigem Instrumentchen oder zusammengerollten Blättern oder Löffelchen, und zwar beidseitig, aufgetragen wird, mit Türkischrot als Färbemittel imponiert als Sonderentwicklung in Westjava auf Grund verschiedener Beeinflussungen. Reißfederartige Instrumente aus Bambus- oder Holzstäbchen mit Metallamellen, vergesellschaftet mit einseitigem Wachsaufrag zum Aussparen sowie Färben mit Indigoblau, findet sich in Südwestchina, Obertongking und Nordsiam (Miao, Chungkia), ferner jetzt nurmehr sporadisch in abgelegenen Dörfern des südlichen Vorderindiens, vor allem Südostdekan. Bei der Musterung mehrfarbiger Tücher findet sich eine Kombination von echtem Wachsreserveverfahren und Übermalung. Die hochspezialisierten Batiktechniken auf Java und Madura, früher

auch auf Sumatra, bedienen sich des Tjanting, eines metallenen Miniaturbehälters, als Wachsreservoir, ein Verfahren, das anscheinend rezent auf die Philippineninsel Jolo übernommen worden ist. Bei den Miao von Hainan, Südwestchina, Obertongking und Nordsiam, ferner bei den Toradja auf Zentralcelebes, bei dem westjavanischen Reiskleisterverfahren und bei der Tjantingtechnik ist das Batiken Frauenarbeit, nur das gegen Mitte des vorigen Jahrhunderts eingeführte Tjap-Verfahren, d. h. der Wachsabdruck mittels Kupferstempeln, liegt in Männerhänden. Inseln haben nur den Charakter von Hilfsgeräten zum zeitsparenden Abdecken größerer Flächen. In Zentraljava, wo in den ältesten Zentren Djogjakarta und Surakarta viele Betriebe noch in javanischen Händen sind, werden heute noch die feinsten und qualitativ hochwertigsten Handbatiks auf geöltem Stoff hergestellt, während die Wachsstempelbatiks auf ungeölter Baumwollware vor allem aus Westjava kommen. Eugster (Zürich) berichtet über Experimente, in denen Eier des Salzkrebsses (*Artemia salina*) auf dem Jungfrauoch (3450 m), in Düsenflugzeugen (über 12 000 m) und in Spezialsonden (bis 28 000 m) der Einwirkung der in Form einer „Atomkernstrahlung“ am Gipfel unserer Atmosphäre einfallenden Primärkomponente der kosmischen Strahlung ausgesetzt waren. Mit zunehmender Expositionshöhe sinkt die an sich schon geringe Schlüpftrate der zentral getroffenen Eier. Verglichen mit den Stammkontrollen an der Erdoberfläche werden ein Drittel bis die Hälfte der nicht zentral getroffenen Rasterkontrollen beeinflusst. Zwar überleben alle Eier die Bestrahlung, aber die zentral getroffenen zeigen Abnormitäten. Es handelt sich um dominante Letalfaktoren, die mit zunehmender Expositionshöhe vermehrt auftreten und die mit einer spezifischen spätembryonalen Phasenempfindlichkeit begabt sind. Mit Bezug auf neuere serologische Forschungsergebnisse erhärtet Lahovary (Grandson) seine Auffassung, „que chaque grand type physique humain a son type biosanguin particulier, qu'il y a donc correspondance somatique apparente et biosanguin“ (S. 61). Von den „Mongoloïdes“ ließen sich die Lappen trennen, um sich den „Alpins“ und „Arménoïdes“ zuzuordnen, was für eine ursprünglich serologische Einheit der Brachykephalen der weißen Rasse spräche. Deren Gegensatz zu den „Nordiques“ spiegle sich durchaus im Blutbild der Rassenmischgebiete. Das bei den heutigen Berbern in Nordafrika noch nachweisbare Blutbild, extremer noch als das der Basken, die bisher als Bewahrer des Blutes der Paläolithiker Nordspaniens und der Pyrenäen „les Européens les plus authentiques et les plus anciens“ gewesen seien, hätte sich ehemals von Nordafrika aus nach West- und Südeuropa (ohne Balkan) verbreitet. Die serologische Ähnlichkeit der westeuropäischen Kelten mit Völkern des östlichen Mittelmeerraumes sprächen für einen ostmediterranen, nicht aber osteuropäischen und eurasiatischen Ursprung der Blutgruppe B.

Das schmucke, unter Schlaginhausen's Schriftleitung stehende Bändchen ist eine gediegene Vereinsgabe mit wohlabgerundeten bebilderten Vortragsreferaten und Originalabhandlungen, die anthropologische, völkerkundliche und prähistorische Fragen materiell belegen und gedanklich durchdringen. Dieser Strauß sorgfältig ausgefeilter Darlegungen bringt eine ganze Reihe wichtiger neuer Einsichten und Unterlagen.

Karl H. Roth-Lutra.

Tucci, Giovanni: *Sistemi monetari africani al lume dell'economia primitiva*. Napoli, Rivista di Etnografia, 1950, 132 S.

G. Tucci ist der verdienstvolle Herausgeber der Rivista di Etnografia (Napoli, Via Cesare Rossaroli, 200), der einzigen völkerkundlichen Zeitschrift Italiens, von der zur Zeit der V. Band abgeschlossen vorliegt. In der vorliegenden Schrift studiert er die afrikanischen Geldsysteme im Lichte der primitiven Wirtschaft. Die Arbeit zeichnet sich aus durch methodisches Bemühen und scharfe, aufbauende Kritik sowie durch reiches ethnographisches Belegmaterial. Die Bibliographie umfaßt 20 Seiten. Der eigentlichen Darstellung der afrikanischen Geldsysteme gehen zwei umfangreiche Abschnitte voraus, die den Ursprüngen des Tauschhandels und dem Ursprung und der Entwicklung des primitiven Geldes gewidmet sind, also Ausführungen von allgemeinem, theoretischem Wert. Wie schon andere Ethnologen vor ihm, gerät T. häufig in Gegensatz zu den Theorien der Wirtschaftswissenschaftler und hebt diesen gegenüber den Standpunkt der Ethnologie deutlich hervor. Er behandelt die verschiedenen Arten des

Tausches, das Auftreten der Märkte, betont, daß das Bedürfnis nach Geld nicht an die Differenzierung der Arbeit geknüpft ist (S. 42), daß es auftreten kann, ehe persönliches Eigentum vorhanden ist. Tausch kann auch bei höherer Entwicklung beibehalten werden (hierfür wären übrigens zwei typische Beispiele der Publikationstausch der Bibliotheken und die in der jüngsten Vergangenheit in einigen europäischen Ländern so oft getätigten Kompensationsgeschäfte). Mit Recht hebt T. hervor (S. 49), daß Wirtschaftswissenschaft und Ethnologie noch zu keiner befriedigenden Definition des ursprünglichen Geldbegriffes (der *moneta primitiva*) gelangt sind: es stehen einander gegenüber die Definition als Nutzgeld (Ziege, Goldklumpen) und als rein abstrakter Wertmesser. Es ergibt sich, daß dem Gelde ein doppelter Wert zukommt: 1. der natürliche Wert als Ware, 2. der Vergleichswert als Wertmesser. Von Bedeutung wird dann der Begriff des Umlaufs (currency bei R.C. Temple). Seine eigene Definition des Geldes gibt T. S. 56/57. Er sieht als *moneta primitiva* an: 1. jeden natürlichen oder gefertigten Gegenstand, der als Tauschmittel dient, 2. Abgaben aus letztlich magischen oder religiösen Gründen. Im übrigen erkennt er (S. 58) die Thileniusschen Begriffe „Nutzgeld“ und „Zeichengeld“ durchaus an. Der spezielle Teil behandelt die Kaurimuscheln, Eisen, Salz, Kupfer sowie Goldstaub als Zahlungsmittel in Afrika, während Messing, Gewebe, Elfenbein, Straußenfedern u. a. nur kurz erwähnt werden. Bei den Hauptzahlungsmitteln gibt er die geographische Verbreitung an und bemüht sich um die Klärung der Herkunft und Verbreitung der einzelnen Zahlungsmittel. Die Kaurimuscheln wurden durch die Ägypter in Afrika eingeführt (und mit ihnen das auf der 6 beruhende Rechensystem), später wurden die Kaurimuscheln durch die Araber in Ostafrika verbreitet, von wo aus sich ihre Verwendung dann nach Westafrika ausdehnte. Die Einführung von Eisen in Barrenform als Geld an der Guineaküste soll auf die Engländer zurückgehen (S. 84). Durch die Bemühungen T.s um die Begriffserklärung und seine Beherrschung der einschlägigen Literatur ist die lehrreiche Studie auch für die außerafrikanische Forschung von großem Interesse.

Wilhelm Giese.

I. Abhandlungen und Vorträge

Das gegenwärtige Ergebnis des Kulturwandels bei den Tonganern und die Ursachen dieser Entwicklung

Von
Gerd Koch

Wenn man unter der Kultur eines Volkes die Summe alles dessen versteht, was der Mensch in seiner Auseinandersetzung mit der Umwelt und mit seinesgleichen hervorbringt, wenn dieser weite Kulturbegriff also die Technik und die Wirtschaft ebenso wie die Gesellungsvorgänge und die „geistigen Ausprägungen“ (d. h. Religion, Kunst und Wissen) einschließt, dann ist der „Kulturwandel“ in des Wortes eigentlicher Bedeutung etwas recht allgemeines. Denn jede menschliche Kultur ist in ihrem augenblicklichen Zustand das Ergebnis schier zahlloser Wandlungen bedeutender wie geringer Art.

Die Veränderungen, welche in den Ausprägungen des menschlichen Lebens und Schaffens dauernd geschehen, können unter dem Gesichtswinkel der Gemeinschaft, welche die Kultur trägt, sowohl aus „innervölkischen“ wie aus „zwischenvölkischen“ Bewegungen entstehen. Denn einerseits sind alle Kulturen infolge der gewissen Unvollkommenheit aller von Menschen geschaffenen Ausprägungen und infolge der Regsamkeit der jeweiligen Kulturträger immer verbesserungsbedürftig und veränderungsfähig und erfahren daher Fortbildung wie Neuentwicklung aus eigener Volkskraft. Andererseits sind aber auch gerade „fremde“ Gemeinschaften anregend für kulturelle Veränderungen bei einem Volke; dann geben Angehörige dieses Volkes oder gerade die Fremden selbst den Anlaß zu einem Kulturwandel, und mehr oder weniger weitgehende Veränderungen geschehen — infolge der Unvollkommenheit der eigenen Kultur und infolge der wirklichen oder vermeintlichen Überlegenheit der Fremdkultur. Und diese Veränderungen sind das Resultat friedlicher Beziehungen oder das Ergebnis des alten Kampfes um Vorherrschaft unter den Völkern.

Einen solchen auf zwischenvölkische Bewegungen zurückzuführenden Kulturwandel hat die Vielzahl der menschlichen Gemeinwesen auf dieser Erde seit langen Zeitläuften in kleinem oder größerem Rahmen erfahren. Einzelne Völker und Kulturgemeinschaften haben dabei eine beachtliche, weite geographische Räume umfassende Aktivität entfaltet, wie z. B. die Araber und in neuerer Zeit ganz besonders die Europäer. Die europäische Beeinflussung der Eingeborenenkulturen ist zwar prinzipiell kein neuer Zug der Menschheitsgeschichte, doch sie übertrifft in ihrer geographischen Ausdehnung und ganz besonders in ihrer Art, Intensität und Geschwindigkeit alle bisher stattgehabten zwischenvölkischen Bewegungen. Die „Europäisierung der Erde“, welche im 15. Jahrhundert begann, ist indessen keineswegs ein einheitliches Unternehmen. Die Verschiedenheit der Völker Europas, die wechselnden Geisteshaltungen und Interessen des Abendlandes und vor allem auch der Wandel der europäischen Kulturen selbst in den vergangenen Jahrhunderten lassen den Begriff des „europäischen Einflusses“ als etwas Vielfältiges erscheinen. Sein wohl wesentlichstes, allgemeingültiges Merkmal ist die unbedingte Überlegenheit

der Europäer über alle Naturvölker, mit denen sie zusammengetroffen sind und diese Überlegenheit hat sich vor allem in dem materiellen Aufwand geäußert.

In Europa war eine besondere Kultur infolge zwischenvölkischer und innervölkischer Bewegungen gewachsen in einer eigenständigen und sehr langen Entwicklung, und die materiell-technischen Machtmittel der Abendländer sowie deren Verlockungen waren derart, daß kein Naturvolk auf die Dauer den europäischen Einflüssen ausweichen oder gar sich dagegen wehren konnte; es gab vielmehr nur die Möglichkeiten der Anpassung und des Unterganges. Doch gerade die Anpassung stellte die Eingeborenen vor unendlich Schwierigkeiten; denn das bedeutete ja für sie, den Anschluß an eine in Jahrtausenden geschaffene Kultur zu suchen, deren geistige und materielle Quellen ihnen unbekannt waren, und deren technisch-naturwissenschaftliche sowie individualistische Tendenz ihnen fremd war. Das „kulturelle Gefälle“ wurde zudem in der Epoche der Industrialisierung, in welcher die letzte und größte Europäisierungswelle über die Erde ging, noch durch eine selbst über die Begriffe eines Durchschnittseuropäers gehende Entwicklung komplizierter technischer Mittel und Wirtschaftsmethoden ungemein gesteigert.

Die somit schon infolge des kulturellen Unterschiedes recht schwierige Anpassung wird den Naturvölkern indessen noch dadurch besonders erschwert, daß sie nicht die europäische Kultur als Ganzes, sondern nur Teile und Komplexe davon kennenlernen; dieses geschieht außerdem zumeist keineswegs planvoll und aufeinander abgestimmt und auch nicht in einem gleichmäßigen Tempo.

Stets bringen die Weißen (ein mehr oder weniger großes Maß von) Störungen und Erschütterung für das naturvölkische Leben. Im Extrem ist es zur Auslöschung der Kultur infolge des Unterganges des sie tragenden Volkes gekommen. Doch häufiger ist das Fortleben der Gemeinschaft, deren ursprüngliche Ordnung verändert und die den alten Traditionen entfremdet ist. Eine gewisse kulturelle Verarmung hat eingesetzt, da die echte eigene geistige Produktivität erlahmt ist. Ein wirtschaftlicher Individualismus wird durch das Europäertum gefördert und wirkt auf die gesellschaftliche Organisation ein, und eine durch die Weißen eingeleitete Intellektualisierung droht die problemlose Geborgenheit des alten Lebens zu zerstören. Die großen Erwartungen, die durch die europäischen Einflüsse unter den Eingeborenen geweckt worden sind und noch immer genährt werden, sind infolge der natürlichen Umstände, oft aber gerade durch ein planmäßiges Ausschließen der Farbigen aus der Sphäre der Weißen, zunichte gemacht, und die Eingeborenen stehen leicht zwischen zwei Welten, ohne zu einer von diesen vollkommen zu gehören. Neben einer Vereinigung und Verschmelzung von eigenem und fremdem Kulturgut ist auch ein bedingungsloses und beziehungsloses Übernehmen von neuem Kulturgut und zugleich ein reaktionäres Beharren auf alten Kulturresten zu beobachten, so daß innerhalb eines manchen Naturvolkes eine tiefe Kluft zwischen den Vertretern des extremen Fortschritts und denen des Konservativismus besteht. Unter wirtschaftlichem, bzw. politischem, wirklichem oder vermeintlichem Druck und auch infolge von Fehlangleichungen sind verschiedentlich mystizistische Kulte und nationalistische Bewegungen, z. T. verbunden mit einem selektiven Wiederauflebenlassen der Vergangenheit, entstanden.

Doch nicht immer ist das Bild ein so wirres und düsteres. Ein interessantes Beispiel dafür ist die Entwicklung bei den Tonganern.

Im südwestlichen Pazifik liegt der Tonga-Archipel. 159 überwiegend kleine Inseln sind dort über das weite Meer, über eine Fläche von mehr als 5000 Quadratkilometern, verstreut. Der Archipel, welcher sich in der Haupttrichtung von Nordnordost nach Südsüdwest erstreckt, ist teils vulkanischen, teils korallen Ursprungs.

Das Klima ist tropisch-ozeanisch, aber besonders im südlichen Teil der langgestreckten Hauptgruppe nach unseren Begriffen eher subtropisch zu nennen. Es gibt keinen schroffen regelmäßigen jahreszeitlichen Wechsel, d. h. keine ausgesprochene Regen- und Trockenzeit.

Die Inseln sind verhältnismäßig fruchtbar, und die Vegetation ist im allgemeinen üppig.

Vor 1000 bis 1500 Jahren erreichten Polynesier, die sehr wahrscheinlich von Samoa kamen, den Tonga-Archipel und besiedelten etliche seiner Inseln, vor allem die niedrigen. In ihrer neuen Heimat konnten sie alles zum einfachen Leben Benötigte gewinnen und erzeugen. Zwar waren die Eilande infolge ihrer Metallosigkeit rohstoffbegrenzt, doch sie bargen genug Hilfsmittel aus dem Pflanzen-, Tier- und Mineralreich.

Fast alles, was die Tonganer zur Nahrung, Wohnung und Kleidung benötigten, entnahmen sie dem Pflanzenreich. Ihre Haupttätigkeit war der Anbau (mit dem Grabstock). Schwein und Huhn waren ihre Haustiere, doch ihre Hauptnahrung war vegetabil. Die Rohstoffe für Werkzeuge, Waffen und Geräte waren Holz, Stein, Muschel, Knochen, Zahn, Fischhaut und Pflanzenfasern. Die Tonganer waren in ihrer Mehrzahl auch Fischer und gehörten überdies zu den kühnsten Seefahrern Polynesiens; sie befuhren die hohe See mit ihren aus hölzernen Planken „zusammengenähten“ und zusammengebundenen Doppelbooten.

Das Volk der Tonganer lebte einigermmaßen friedlich, fröhlich und sorgenfrei, und die weitgehende Gastfreundschaft und Hilfsbereitschaft machten die große Gemeinschaft in manchem Sinne zu einer einzigen Familie.

Die gesamte Bevölkerung betrug nicht mehr als 25 000 Menschen. Alle Inseln des Archipels bildeten einen Staat, und die Inseln waren wiederum in Distrikte geteilt. Der Staat war eine durch einen erblichen Adel unterstützte absolute Monarchie mit despotischen Zügen, ein Feudalsystem mit einer streng zentralisierten Regierung.

Die Bevölkerung gliederte sich in zwei Hauptteile: Die Adligen und die Gemeinen. Der Wille des Adels war dem Volke Gesetz, und der Druck der Vornehmen auf die Gemeinen war sehr stark, wurde aber von diesen willig ertragen; denn sie waren der Überzeugung, daß dem Adel eine besondere göttliche Kraft innewohne.

Dieses Staatswesen war ein uraltes, gewachsenes, in seinem Prinzip schon bei der Einwanderung mitgebrachtes und in seiner Art ausgeglichenes System. Die Gemeinen lebten in Achtung und Ehrfurcht vor den herrschenden Schichten. Das Tabu war dabei eine ganz wesentliche Ordnungsmacht. Die Vornehmen waren tabu, und sie konnten das Tabu nach ihrem Willen austeilen. So waren die Tonganer geschieden in jene, denen das Tabu eigen war, und in jene, die es zu achten hatten. Die freie Bewegung der großen Mehrheit des Volkes war somit auf allen Gebieten des Lebens eingeengt, man war ständig in Gefahr, ein Tabu zu brechen. Und hinter dem Tabu standen zahlreiche strafende Götter, an deren Existenz man unverbrüchlich glaubte. So waren Religion und politisches Leben eng miteinander verwebt.

Diese religiös-politische Bindung allen Lebens war jedoch allen Tonganern selbstverständlich, und sie waren bei ihrem fröhlichen Wesen zu gleichmütig und unerschütterlich, als daß sie etwa unter diesem Dasein gelitten hätten.

Und in diese ruhige und sonnige, wenn auch mit einigen Schatten belastete Welt brach eine ganz andersartige und ungeheuerliche Macht ein: das Europäertum.

Im Jahre 1616 erschienen Schouten und Le Maire mit ihren für Eingeborenenbegriffe gewaltigen Segelschiffen vor den Nordinseln des Archipels. Es war eine für die Tonganer erregende Begegnung, der weitere ähnliche, über lange Zeiträume verteilte Besuche weißer Seefahrer folgten. Einen „Kultur-

zusammenstoß" im eigentlichen Sinne gab es indessen nicht. — Von 1616 bis 1826 wurden, erst vereinzelt und dann in wachsendem Maße, vor allem materielle Kulturgüter in den Archipel gebracht. Das bedeutete für die Tonganer den Besitz zusätzlichen oder besseren Gerätes; das Eisen fand Eingang in die metallose tonganische Kultur.

Die europäischen Einflüsse wurden dann mit dem Beginn der systematischen Missionierung des Archipels vom Jahre 1826 ab sehr verstärkt. 1850 waren die Inseln christianisiert.

Bald war ein neuer Staat in enger Verbindung mit der wesleyanischen Kirche entstanden. Es gab eine europäische demokratische Verfassung, die den Gemeinen die Freiheit schenkte und dem Adel viele der alten Vorrechte nahm. Ein Protektoratsvertrag wurde mit Großbritannien geschlossen, ein Revisionsabkommen mußte unterzeichnet werden. Mehr und mehr europäische Waren strömten ins Land. Die Tonganer lernten Kopr-Erzeugung und Gelderwerb kennen und spürten bald empfindlich die Schwankungen der Weltmärkte bis auf die kleinste Insel. In den beiden Hafennorten Nuku'alofa und Neiafu errichteten die Weißen größere Bauten, welche diesen Orten fast ihren dörflichen Charakter nahmen. Ein vierjähriger Weltkrieg warf seine Schatten auf Tonga; die Eingeborenen erlebten die Schließung der deutschen Handelsniederlassungen. Später wurden befestigte Straßen auf beiden Hauptinseln gebaut, die ersten Autos kamen nach Tonga, Funkstationen wurden auf drei Inseln errichtet und z. T. von Tonganern bedient. Eingeborene wurden als Hilfsärzte geschult und operierten bald ihre Landsleute auf europäische Weise. Das schon im Anfang der Missionierung eingeführte Schulwesen wurde verbessert. Wieder kam ein Weltkrieg, der schließlich Tonga in das Kampfgebiet einzubeziehen drohte. Amerikaner und Neuseeländer übernahmen den Schutz des Archipels. Kriegsschiffe liefen den nun ausgebauten Hafen von Nuku'alofa an, und ein Flugplatz wurde auf Tongatapu angelegt. Tausende weißer und schwarzer Soldaten lebten in den Camps auf Tongatapu, und 4700 Tonganer wurden militärisch ausgebildet. Und dann, nach dem Kriege und nach den Zeiten vorübergehender Knappheit, strömten wieder Mengen europäischer Waren nach Tonga; den Eingeborenen wurde bald das Fünfzehnfache eines Vorkriegs-Koprapreises gezahlt, und wer das Verlangen nach einer versenkbaren Nähmaschine oder einem Fahrrad hatte, der befriedigte es, da Geld und Waren den Weg zu den kleinsten und fernsten Tonga-Inseln fanden.

Das alles ist für diese einsamen, im weiten Ozean verlorenen Eilande ein wahrhaft übermächtiger Einbruch gewesen. Und wir mögen wohl nach dem Ergebnis dieser so vielfältigen Einwirkungen fragen.

Zunächst ist die erstaunliche Tatsache festzuhalten, daß die Tonganer selbst sich in ihrem Wesen kaum verändert haben. So wie uns die ganz alten Quellen berichten, so erscheinen diese Eingeborenen auch heute noch recht sicher und selbstbewußt, stolz und würdevoll, gutmütig, fröhlich und gastfrei. Das Selbstbewußtsein des Tonganers ist keineswegs in seinem Kern getroffen. Wenn er auch voll tiefempfundener Bewunderung, voll Respekt vor dem Geist und der Bildung der Europäer ist, so zeigt er doch keinerlei Depressionen oder Minderwertigkeitskomplexe. Er ist vielmehr frei, offen und stolz in seinem Verhalten mit einer Beimischung echten fröhlichen Humors, der ihn immer bereit sein läßt, über vermeintliche oder wirkliche Schwächen der Weißen zu spötteln und zu lachen; er beobachtet scharf und ist zu überlegter Kritik ständig bereit.

Diese auffällige und seit alten Zeiten unveränderte „sichere Unerschütterlichkeit“ der Tonganer ist um so bemerkenswerter, als diese Eingeborenenbauern in ihren Dörfern nicht ihr europäisches Gegenstück sehen, sondern nur den städtischen Weißen, der im allgemeinen als gewandter, intelligenter und lebensstüchtiger Mensch und zumeist mit genügend Geldmitteln versehen, den Weg nach den Inseln findet. Somit kennen die Tonganer kaum den unglück-

lichen, in seinem beruflichen und wirtschaftlichen Leben versagenden Europäer, sie wissen im allgemeinen nichts von den zerlumpten und hungrigen Menschen der europäischen Slums. Vielmehr sehen sie zumeist eine Auswahl der intelligenten und tüchtigen Stadteuropäer und schließen von diesen unwillkürlich auf die Europäer allgemein.

Der Tonganer, der sich also nie mit dem europäischen Bauern nichtindustrialisierter Zonen vergleicht, weiß aber auch kaum etwas von der weitgehenden Spezialisierung im Abendland. Die auf den kleinen Inseln lebenden Eingeborenen, die heute zumeist noch mehr oder weniger gut alle in ihrer Gemeinschaft anfallenden Arbeiten selbst durchführen können, vom Pflanzen und Fischen bis zum Hausbau, glauben, jeder einzelne Europäer schlechthin könne Schiff und Flugzeug, Fahrrad und Taschenlampe fabrizieren. Diese Tonganer halten den Europäer für viel tüchtiger und überlegener, als er wirklich ist und haben doch ihr altes Selbstbewußtsein behalten.

Verschiedene Gründe mögen dafür angeführt werden. Vor allem ist die beachtliche Stärke des natürlichen tonganischen Selbstbewußtseins zu nennen, welches (wie die übrigen typischen Wesenszüge) aus den blutsmäßigen Bedingungen, der geschichtlichen Entwicklung und der Lebensform dieses Volkes gewachsen sein mag und durch das auf den Inseln auch während des europäischen Einbruches fortwährende, im allgemeinen ruhig-sorglose Leben genährt wurde. Das Selbstbewußtsein wurde aber auch noch durch folgende Tatsachen wesentlich gestärkt: Die Tonganer haben, mit gewisser Einschränkung, ihr eigenes kleines Königreich behalten, und das Bewußtsein, nicht Kolonie zu sein, erfüllt sie mit einem gewissen Stolz; die in Tonga lebenden Weißen haben, bei Einhaltung eines gewissen Abstandes, auch keine rassisch diskriminierenden Maßnahmen getroffen; viele Tonganer fühlen sich zudem wegen ihrer braunen Hautfarbe, beim Vergleich mit den ihnen bekannten dunkelhäutigen Eingeborenen von den Salomon-Inseln und von Fidschi, den Europäern näherstehend und lehnen heute auch vielfach die Bezeichnung „Eingeborener“ für Tonganer ab; in gewissem Maße ist die in den letzten neun Jahrzehnten fortschreitende „Befreiung“ der Gemeinen aus der Abhängigkeit von ihren Häuptlingen an dieser so allgemeinen Behauptung des Selbstbewußtseins beteiligt, wie auch die aus dieser Entwicklung resultierenden Aufstiegsmöglichkeiten für Gemeine in verschiedene Ämter (Pfarrer, Lehrer, Arzt, Angestellter), und dazu kommen die wachsenden Möglichkeiten des Erwerbs europäischer Güter bis zur Anhäufung materiellen „Reichtums“ durch Kopraerzeugung und Handel; die Verbreitung der christlichen Lehre von dem Gleichsein aller Menschen vor Gott konnte das Selbstbewußtsein der Tonganer den Europäern gegenüber ebenfalls stützen.

Auch das körperliche Erscheinungsbild des Tonganers ist im Laufe der Jahrhunderte nicht tiefgehend gewandelt worden; diese Eingeborenen sind offensichtlich von alter polynesischer Art und zeigen dabei einen Typenreichtum, von dem schon die ersten Entdecker erzählen.

Die Tonganer haben sich also während der vielfältigen europäischen Beeinflussung kaum verändert. Doch hinsichtlich ihrer Kultur ist das Bild heute vielfältig und bunt.

Die Kleidung dieser Eingeborenen erscheint sehr gewandelt. Europäische Textilien haben die alten Rindenstoff- und Blätterschurze ersetzt, und die Missionare haben die Vollkleidung eingeführt; aber die Form der alten Kleidung ist in der Gestalt des *vala*, des Hüfttuches, gewahrt geblieben. Hier bestehen altes einheimisches und neues eingeführtes Kulturgut nebeneinander und sind teilweise sogar zu einer von den Eingeborenen als natürlich empfundenen Einheit verschmolzen.

Hinsichtlich des Schmuckes ist zu sagen, daß der alte, vielfältige Reichtum, den die Eingeborenen darin besaßen, vergangen ist und nicht annähernd durch

europäisches Kulturgut ersetzt wurde. Pflanzlicher Schmuck und einige Tanzkleider sind die einzigen wesentlichen Reste, die indessen noch stark mit dem tonganischen Leben verhaftet sind.

In dem sozialen Bereich sind das Liebesleben und besonders das alte Ehe- und Familienleben der Gemeinen kaum verändert worden; auch das alte Gemeinschaftssystem der unbedingten Zusammenarbeit und gegenseitige Hilfeleistung ist gewahrt geblieben. Doch alles, was mit der Sonderstellung der Adels zusammenhing, hat wesentliche Wandlungen erfahren, indem die verschiedenen Adelsmonopole gebrochen sind. Das gilt zum Beispiel für das Ehe- und Familienleben der Männer von Rang, die allgemeine soziale Schichtung, das alte Staatswesen, die frühere Rechtspflege und Landverteilung sowie für die rangmäßige Arbeitsteilung.

Ein gewisser, wenn auch begrenzter Wechsel geschah in den alten Sitten und Bräuchen, zum Beispiel hinsichtlich der Familien-Tabus und in bezug auf die Feste bei Geburt, Hochzeit und Tod.

Auf dem Gebiete des wirtschaftlichen Lebens erscheint der Hausbau zum Teil sehr verändert, während die alte Art des Wohnens weitgehend beibehalten ist. Der Anbau und die Haustierhaltung und der Fischfang sind nur geringfügig gewandelt. Die Nahrung ist in stärkerem Maße europäisch beeinflusst, doch ihre Grundlage ist im wesentlichen noch immer alttonganisch. Unter den Genußmitteln ist der von den Europäern nach Tonga gebrachte Tabak indessen recht beliebt geworden.

Eine für die Eingeborenen gänzlich neue Arbeit, die Kopraerzeugung, hat einen gewissen Einfluß auf das alltägliche Leben der Tonganer gewonnen. An dieser Arbeit ist, zumindest in einigen ihrer Phasen, die ganze Familie beteiligt; die Männer widmen ihr viele Stunden im Jahre. Das durch diese Arbeit gewonnene Geld — denn Kopra ist ja Exportgut — wird zum größten Teil in Importwaren umgesetzt, und diese wandeln das äußere Bild der tonganischen Kultur — von der Kleidung und der Nahrung bis zum Hausbau und Hausraumbereinigung — auch auf das Wesen der Menschen und ihre Beziehungen untereinander wirksam ein. Doch die Möglichkeit, Kopra zu erzeugen, ist auf den Inseln zu begrenzt, und das alte Wirtschafts- und Gemeinschaftssystem der Tonganer ist zu fest gefügt, und die Menschen selbst sind zu gleichmütig, als daß ein Umsturz im altüblichen Leben der Eingeborenen die Folge sein könnte. Typisch für die ganze Situation ist auch die Tatsache, daß die alten Flechtarbeiten, das heißt die Herstellung von Matten, Körben und Fächern, noch weitgehend erhalten sind, und daß auf diesen Inseln noch ungemein viel Baststoff oder Tapa von den Frauen hergestellt wird. In der Materialverwendung und der Technik ist viel von dem Erbe der Vergangenheit gewahrt geblieben. Die altübliche geschlechtliche Arbeitsteilung, nach der die Männer im allgemeinen die schwereren Arbeiten verrichteten, während die leichteren Tätigkeiten den Frauen überlassen blieben, ist unverändert, und interessante neue Weise sind die neuentstandenen Arbeiten und Pflichten (wie zum Beispiel die Kopragewinnung, das Kochen der Nahrung, das Waschen und Nähen der Textilkleidung) nach dem alten Prinzip entsprechend verteilt worden.

Und auch der Tageslauf wird noch wie je durch die so uneuropäische Ruhe und den beachtlichen Gleichmut dieser Menschen bestimmt.

Eine ganz wesentliche Veränderung ist indessen hinsichtlich des Seeverkehrs zu bemerken: Die seefahrenden Tonganer besitzen zweifellos noch den alten nautischen Sinn ihrer gerühmten Ahnen, doch im Vergleich mit der Vergangenheit ist im allgemeinen eine gewisse Abwendung vom Meere festzustellen. Im außertonganischen und z. T. im innertonganischen Verkehr verläßt man sich auf den neuseeländischen Monatsdampfer, und zwischen den kleinen Inseln des Archipels benutzt man Segelboote europäischer Art, deren Baumaterial importiert werden muß. Diese ehemals so kühnen Seefahrer sind som-

hinsichtlich der Hochseeschifffahrt in eine Abhängigkeit von den Europäern geraten. Von den alttonganischen Bootstypen wird lediglich das einfache Einbaum-Auslegerboot im Nahverkehr für verschiedene Zwecke benutzt.

Das berufliche Spezialistentum ist wie in der Vergangenheit nur eine ergänzende Kraft im allgemeinen wirtschaftlichen Leben. Man ist recht weit von einer Aufspaltung des Volkes in verschiedene Berufsgruppen entfernt. Immer noch beherrschen fast alle Tonganer die zum Leben auf den Inseln notwendigen Arbeiten. Gewerbe — mit dem Grundsatz des dauernden geldlichen Gewinns — sind in Tonga erst infolge der europäischen Einflüsse entstanden; nur einzelne Eingeborene sind zu Gewerbetreibenden und damit in gewissem Sinne zu Fremdkörpern in der engverbundenen Gemeinschaft geworden.

Dabei ist das Geld ganz allgemein auf allen Inseln des Archipels ein wichtiger Wirtschaftsfaktor. Die Eingeborenen haben sich in gewissem Maße daran gewöhnt. Der Durchschnittstonganer besitzt jedoch nicht die dem Europäer eigene Einstellung zum Gelde. Der Grund dafür liegt nicht nur in der gleichmütigeren, lässigeren Art dieser Eingeborenen und darin, daß Geld-Denken und Berechnung im Gegensatz zur tonganischen Tradition stehen, sondern gerade auch in der Tatsache, daß man heute wie in alter Zeit noch ohne Geld leben kann. Wenn auch jeder Tonganer und jede Tonganerin jetzt selbst auf den kleinsten Inseln des Archipels mit dem Gelde in Berührung kommen, so sind etliche dieser Eingeborenen doch oft ohne einen Penny; denn man lebt hauptsächlich aus dem eigenen Lande und kann das, worin man von fremder Einfuhr abhängig ist, von seinen Verwandten oder Nachbarn erbitten.

Eine der bemerkenswertesten Tatsachen des tonganischen Kulturwandels ist die Auslöschung der alten Religion. Diese gehört bis auf einige letzthin unbedeutende Überbleibsel der Vergangenheit an, und das Christentum ist zu einem wesentlichen Faktor des Lebens aller Tonganer geworden. Die religiösen Bedürfnisse dieser Eingeborenen werden offensichtlich durch die Kirchen befriedigt, und der Glaubenseifer ist heute dort wohl stärker als in vielen altchristlichen Ländern. Wenn auch die Missionare den Glauben an die alten Götter und an die Wirksamkeit des alles Leben beschattenden Tabus zerstörten, so brachte dieses doch keinen Umsturz und keine Katastrophe im Dasein der Tonganer. Denn für das gestürzte Alte war sogleich ein hochgeachtetes Neues da, an das man um so eher glaubte, weil das Christentum den Eingeborenen als eine Ursache der so erfolgreichen europäischen Wirksamkeit erschien. Da die Gemeinen als gleichberechtigt vor Gott anerkannt wurden, mit den gleichen Aussichten wie die der Adligen auf ein Leben im Jenseits, konnte die breite Masse des Volkes wohl um so leichter für die neue Religion gewonnen werden. Der Religionswandel in Tonga ist im Grunde eigentlich nur ein Vertauschen des alten Glaubens an übersinnliche Mächte gegen einen neuen Glauben an eine göttliche Allmacht. Dabei darf jedoch nicht vergessen werden, daß die Christianisierung eine wesentliche Verstärkung und Verinnerlichung der Religiosität dieses Volkes brachte.

Unter den weiteren Zügen der tonganischen Kultur erscheint noch die Kunst sehr gewandelt; denn der Gesang, die Instrumentalmusik und die Dichtung sind stark europäisch beeinflusst, und der alttonganische Tanz ist weitgehend aus dem öffentlichen Leben verschwunden.

Das Wissen — und damit das Weltbild — dieser Insulaner werden heute maßgebend durch die europäischen Schulkenntnisse bestimmt. Auf jeder bewohnten Insel des Archipels gibt es zumindest eine von Tonganern geleitete Grundschule. Es besteht Schulpflicht für alle Kinder zwischen 6 und 14 Jahren. Die unter Berücksichtigung der allgemeinen Verhältnisse gewiß zu reichliche Schulung dieser Eingeborenen hat — interessanterweise — allem Anschein nach keinen verderblichen Einfluß auf ihren Charakter. Die jungen Menschen,

welche die Colleges auf der Hauptinsel besucht haben und dann nach erfolgreicher Abschlußprüfung auf ihre kleinen Heimatinseln zurückkehren, weil sie in keinem der gehobeneren Berufe Eingang finden können, nehmen zumeist mit Selbstverständlichkeit die Arbeit ihrer Väter auf, sie werden Bauern; und sie sind im allgemeinen weder überheblich, weil sie mehr wissen als ihre meisten Dorfgenossen, noch sind sie unzufrieden, weil sie ihre vielfältigen Kenntnisse nicht anwenden können, sondern sie unterscheiden sich vielmehr durch ein bescheideneres, höflicheres Auftreten von den gleichaltrigen Eingeborenen, die nur eine Grundschule besucht haben.

Es ist recht bemerkenswert, daß die Masse der Tonganer, sowohl in den Dörfern der größeren wie der kleinen Inseln des Archipels, die Veränderungen ihrer Lebensweise und ihrer Kultur nicht nur als etwas Selbstverständliches und Unabänderliches hinnimmt, sondern sie sogar begrüßt und zu fördern versucht. Niemand unter den Eingeborenen sträubt sich gegen diese Entwicklung, und es gibt keine Europäerfeindlichkeit.

Der Kulturwandel ist nicht im ganzen Archipel gleichmäßig; manche Veränderungen sind in den Hafenorten (und damit auch auf den großen Inseln) erheblicher als auf den kleinen Inseln der Gruppe. Und die in den „verstädtern-den“ Hauptorten lebenden Tonganer sind etwas lebendiger und wendiger. Auch sie bejahen die Entwicklung, weil sie deren Notwendigkeit und Nutzen sehen, und sie sind immer daran interessiert, von den Weißen zu lernen. Doch sie glauben nicht unbedingt an die Selbstlosigkeit und Aufrichtigkeit aller Europäer, sind oft recht kritisch und zeigen zuweilen ein ausgeprägtes Nationalgefühl und lehnen eine Führungsrolle der Europäer ab. Auf jeden Fall aber bejahen wohl alle Tonganer den fortschreitenden Wandel ihrer Kultur und hemmen ihn nur unbewußt durch gewisse konservative Neigungen und einen beachtlichen Hang zum Gleichmut. Kaum jemand sehnt sich nach der Vergangenheit.

Insgesamt betrachtet, hat der Kulturwandel in Tonga keinen Zusammenbruch der alten Lebensart der Eingeborenen gebracht. Er ist vielmehr als eine stete Entwicklung aufzufassen, während derselben die frühere Ordnung abgeschwächt wurde und neue Wertungen neben den noch bestehenden alten zum Daseinsinhalt wurden. Der durch den Wandel bedingte materielle und geistige Kulturverlust ist durch Neues ersetzt — so weit jedenfalls, daß für die heutigen Tonganer und Tonganerinnen (die ja in die in ihren wesentlichen Etappen längst abgeschlossene Entwicklung hineingeboren wurden) — keine merkbare Leere entstanden ist. Vielmehr sehen wir heute ein festgefügttes Staats- und Gemeinwesen, in dem fast alle sich wohl und geborgen fühlen und keine besonderen Sorgen und Nöte kennen; das Leben ist für die Masse des Volkes noch lebenswerter als in der Vergangenheit, während der Adel mit der schon vor zwei Generationen angebahnten Umstellung nicht allzusehr hadert. Das Dasein dieser Eingeborenen zeigt keine besondere Unruhe oder Spannungen, sondern vielmehr ein beachtliches Gleichgewicht der Faktoren. Die Tonganer scheinen durch den Wandel ihrer Kultur, ihrer Lebensweise, weder physisch noch psychisch geschwächt zu sein.

Interessant ist, daß die Eingeborenen das erhaltene Neue kaum weiterbilden, sondern es eigentlich nur nutzen. Man kann daher von einem „neuen Zustand“ sprechen, der kontinuierlich fortbesteht und fast nur durch Rat und Lehre, Verlockung und Eingriff von europäischer Hand weiterentwickelt wird. Eine eigenschöpferische Weiterentwicklung ist bis auf einige unwesentlich erscheinende Ausnahmen nicht festzustellen. Doch ist zu bedenken, daß die Zeit dafür relativ kurz gewesen ist.

Die Ursachen dieser ganzen Kulturentwicklung liegen in der Art und Weise der europäischen Einwirkungen, in dem tonganischen Charakter, in den

geographischen Gegebenheiten und in verschiedenen günstigen und hemmenden Situationen begründet.

Ein großer Teil des Wandels ist einfach infolge des von den Europäern ausgeübten Druckes auf die Tonganer und ihre Kultur geschehen; denn dem zielstrebigen Wirken der Missionare erlag die alte Religion, sie brachen die einst kaum begrenzten Vorrechte des Adels und veränderten das alte Staatswesen und vieles in dem gesellschaftlichen Bereich, in der Kunst und in der Wissensvermittlung; und ihrer puritanischen Art erlagen Kleidung und Schmuck.

Oft waren aber auch Vorbilder und Angebote wirksamer als einfacher Druck; das gilt vor allem für die materielle Ausrüstung, doch auch für die Kunst und die Spiele.

Die positive Reaktion der Eingeborenen hat den Wandel sehr gefördert und zum Teil erst ermöglicht; denn die Tonganer hatten als intelligente, aufgeschlossene und anpassungsfähige Menschen schnell die Nützlichkeit und Überlegenheit des europäischen Werkzeugs und Gerätes, des Baumaterials und der Kleidung erkannt, und sie hofften, durch dessen Übernahme auch europäerähnlich zu werden.

Verschiedentlich entstanden ganze Kettenreaktionen. So führte die Kopraerzeugung zum Gelderwerb, das Geld zum Wareneinkauf und dieser zum Wandel des materiellen Kulturbesitzes; das europäische Werkzeug wiederum hatte den Niedergang der alten Handwerkskunst zur Folge.

Besondere Situationen haben indessen den Kulturwandel in Tonga erleichtert bzw. ermöglicht. Zum Beispiel hatte die oberste Staatsführung in dem Archipel zu der Zeit des Beginns der stärkeren europäischen Einflüsse (Missionierung) infolge der geschichtlichen Entwicklung des Inselreiches ihre eigentliche Macht verloren. Weiterhin ist die Christianisierung des Volkes durch das Fehlen eines machtvollen tonganischen Priesterstandes und durch eine gewisse Laxheit der derzeitigen Götterverehrung begünstigt worden.

Andererseits sind aber auch aus verschiedenen Gründen die Einwirkungen europäischer Einflüsse gemildert oder unmöglich gemacht worden.

So haben die Europäer in diesem Archipel keinen derart starken Druck ausgeübt wie gegenüber manchen anderen Naturvölkern: Es hat keine besondere Dezimierung der Tonganer durch Krankheiten, Alkohol oder terroristische Übergriffe gegeben. Nur verhältnismäßig wenige Europäer sind nach diesen Inseln gekommen, und die Eingeborenen haben eine gewisse Selbständigkeit behalten. Die Weißen haben ihnen den Boden weder in der Vergangenheit noch in der Gegenwart weggenommen, und es ist auch nicht zu gewaltsamen europäischen Verdrängungs- oder Ausrottungsoperationen gekommen, vergleichbar jenen in Tasmanien, Australien und Nordamerika. Ferner hat es keine Ausnutzung (bzw. Verschleppung) tonganischer Arbeitskräfte durch die Weißen gegeben, welche hier auch keine größeren Unternehmen gründeten. Da die Tonganer ein eigenes Königreich mit verhältnismäßig viel Freiheit der Selbstbestimmung haben und außerdem nur eine kleine Zahl von Europäern in dem Archipel lebt, ist auch bis heute die Gefahr von Reibungsmöglichkeiten zwischen Braunen und Weißen gering.

Im Rahmen dieser Entwicklung haben einige Gebiete der tonganischen Kultur nur schwache europäische Einflüsse erfahren, und da die Eingeborenen nicht mit der europäischen Kultur als einem geschlossenen Ganzen bekannt gemacht worden sind, sondern vielmehr mit z.T. zusammenhanglosen einzelnen Kulturzügen und -komplexen, ist manches unverändert geblieben, das wohl hätte gewandelt werden können bei einem vertrauteren Verhältnis mit der Lebensart der Weißen. Hemmend für das Ausmaß wie für das Tempo der „Europäisierung“ dieses Archipels ist auch die selbstbewußte, unerschütter-

liche, gleichmütige und konservative Veranlagung der Tonganer gewesen, die keineswegs blindlings das Europäische kopiert haben.

Und hinderlich für einen weitergehenden Kulturwandel sind auch die geographischen Gegebenheiten gewesen; denn die Inseln liegen verhältnismäßig isoliert, ihre Landflächen sind relativ klein, und sie bergen keine für die Weißen verlockenden Reichtümer. Der Boden, das Klima und ein gewisser Wassermangel sind manchen eingeführten Kulturpflanzen nicht günstig gewesen, verschiedene Anbaumethoden der Europäer sind hier nicht durchführbar, und eine umfangreichere Großviehzucht ist unmöglich.

Einige besondere Umstände haben zudem europäische Einflüsse gemildert oder verhindert. So ist die Geschlossenheit und Selbstgenügsamkeit der alttonganischen Kultur bedeutsam. Denn die Europäer haben z. B. den hochentwickelten Fischfang dieser Eingeborenen bisher nicht in seinen Methoden wandeln, sondern nur ergänzen können, und ein Ersetzen des altüblichen Knollenfruchtanbaus durch andere Nahrungspflanzen erscheint kaum empfehlenswert. Naturgemäß konnte auch angesichts des starken Verwandtschafts- und Gemeinschaftsgefühls kein rechter wirtschaftlicher Individualismus europäischer Art unter den Eingeborenen aufkommen.

Ferner: Es wäre kaum möglich gewesen, aus den angebotenen Teilen und Komplexen eine europäerhafte Kultur zu schaffen; die Eingliederung und Einbettung des Übernommenen in das alte Leben, das weiterhin den Rückhalt bietet, ist wirklich — soweit unter den Verhältnissen durchführbar — das Nächstliegende.

Diese kurze Deutung der Ursachen will nicht sagen, daß es sich um ein Nebeneinander einzelner Faktoren handelt. Es ist vielmehr ein Ineinander-, Zusammen- und Gegeneinanderwirken der verschiedenen Kräfte — und hinzukommen die schier zahllosen, oft so wesentlichen und ausschlaggebenden Unwägbarkeiten, und von beachtlicher Bedeutung für die ganze Entwicklung sind auch gerade außergewöhnliche Einzelpersonen auf beiden Seiten gewesen, deren Gewicht größer war als das allgemeine Schema ihrer Funktion erwarten läßt.

Der Kulturwandel bei den Tonganern scheint ein schönes Beispiel für die Tatsache zu sein, daß starke europäische Einflüsse nicht notgedrungen und unvermeidlich zum kulturellen Niedergang oder gar zum Untergang eines Naturvolkes führen müssen. Die Tonganer haben den guten Weg nehmen können, weil sie die europäischen und die eigenen Kulturzüge zu einer neuartigen Daseinsform verschmolzen haben.

Doch eine derartige Vereinigung des Alten mit dem Neuen wäre nicht möglich gewesen, wenn die tonganische Kultur nicht von einer solchen großen Beweglichkeit und Anpassungsfähigkeit gewesen wäre. Dank derselben vermochte sie die Fülle wesentlicher wie unwesentlicher europäischer Kulturteile und Kulturkomplexe aufzunehmen und einzugliedern, ohne daran zusammenzubrechen oder auch nur verhängnisvolle Spannungen zu zeigen.

Wir können hier von einer Fähigkeit der Kulturangleichung bei fortdauernder Selbstbehauptung sprechen, und diese Fähigkeit ist unter Naturvölkern wohl etwas Besonderes, jedoch keineswegs etwas Einmaliges.

Zur Frage nach dem Alter der Renzucht

Einige Bemerkungen

Von

Ernst Manker

Mit 10 Abbildungen

Die ältesten literarischen Belege über die Renzucht beziehen sich bekanntlich auf die Zeit etwa um das Jahr 500, und zwar auf gewisse Volksstämme im Baikargebiet, wahrscheinlich auf die Sojoten und Tungusen¹⁾. Die Renzucht der Lappen wird erstmalig gegen Ende des 9. Jahrhunderts bezeugt²⁾. Ältere Daten scheint uns nur die Archäologie geben zu können. Bisher ist dieses wohl nicht bis zur vollen Evidenz geschehen, gewisse Felszeichnungen und bestimmte vorgeschichtliche Funde können aber womöglich mit irgendeiner



Abb. 1. Felszeichnungsfigur von Zalavrouga am Weißen Meer. Nach Raudonikas 1938.
Vgl. Abb. 2.

Form der Renzucht und der Domestikation des Rentieres in Zusammenhang gebracht werden. Jedenfalls kann es von Bedeutung und Interesse sein, gewisse Funde gerade mit Rücksicht auf das Alter und den Ursprung der Renzucht zu studieren.

In bezug auf Felszeichnungen brauche ich nur auf die große Sammlung von Raudonikas hinzuweisen, die aus dem Gebiet zwischen dem See Onega und dem Weißen Meer herstammt, und die in die kammkeramische Periode der Steinzeit datiert wird³⁾. Dort gibt es Figuren, die als Renzuchtmomente gedeutet werden können, wenn sie auch mit einer vielleicht größeren Wahrscheinlichkeit als Jagdszenen aufgefaßt werden können. Mit der Abbildung 1 will ich ein Beispiel hervorheben, wo anscheinend ein Schiläufer mit Rentiervorspann abgebildet ist und eine schlagende Ähnlichkeit mit gewissen Renzuchtfiguren

¹⁾ Bertold Laufer, The reindeer and its domestication. Mem. of the American Anthropol. Association, IV. Lancaster 1917.

²⁾ Alfred the Great, A description of Europe, and the voyages of Othere and Wulfstan (um etwa 880 herum). Ed.: Joseph Bosworth. London 1855. — P. Aug. Gödecke, Edda, 2. Aufl. Stockholm 1881. — A. U. Bååth, Egil Skalle-Grimssons saga. Stockholm 1883.

³⁾ W. J. Raudonikas, Les gravures rupestres des Bords du lac Onega et de la mer Blanche, I—II Leningrad 1936 und 1938. — Siehe auch Gustaf Hallström, Monumental Art of Northern Europe from the Stone Age, I. Stockholm 1938.

auf den Schamanentrommeln der Lappen (Abb. 2 und 3)⁴⁾ aufweist. Ich will allerdings nicht bestreiten, daß die Figur auch ein Rentierjagdmoment darstellen kann. Ich will nur die Aufmerksamkeit auf diese und ähnliche Figuren lenken sowie auf das Felszeichnungsmaterial überhaupt.



Abb. 2 und 3. Lappische Schamanentrommelfiguren. Die Abb. 2 stellt anscheinend einen Renzüchter dar beim Schifahren mit Rentiervorspann. Nach Manker 1938.



Abb. 4 und 5. Das obere spatel- und schaufelförmige Ende des Schistockes lappischer Renzüchter. Nordisches Museum, Stockholm.

In bezug auf Erdfunde können sowohl Geräte als auch Skelett-Teile, Knochen und Geweihe, Indizien oder Beweise liefern. Die Renzucht zeichnet sich durch eine ihr charakteristische Geräteausrüstung aus, von der sich einiges sehr lange Zeiten erhalten haben kann. Ein Beispiel, das an und für sich zwar kein Beweis, wohl aber ein Indizium ist, will ich hier hervorheben. Der

4) Ernst Manker, Die lappische Zaubertrommel, I und II. Stockholm 1938 und 1950.

Schistock der lappischen Rentierzüchter zeichnet sich durch ein spatel- oder schaufelförmiges Oberende aus (Abb. 4 und 5). Nach einstimmigen Angaben hat man ihm diese Form gegeben, damit der Renzüchter sich durch den Schnee bis zum Boden hindurchkratzen oder -schaufeln und die Rentierweide untersuchen kann. Aus gleichem Grunde hat man auch eine Rengeweisschaufel als Spitzenschutz auf dem Wolfs- oder Bärenspieß (Abb. 6), wobei der Spieß auch als Schistock gebraucht wird.

Ein vorhistorischer Schistock vom obenerwähnten Typ wurde mit einem Paar Schier zusammen beim Dorf Kalvträsk im Kirchspiel Burträsk, Västerbottens Län, Schweden, 1924, aufgefunden (Abb. 7) ⁵⁾. Der Fund, der in einem Moor in 1½ Meter Tiefe angetroffen wurde, ist nach der pollenanalytischen Methode in die Zeit 2000 v. Chr. datiert worden. Das Schipaar gehörte zu einem Typ, der auch bei weiter östlich gelegenen arktischen Völkern, so bei Samojeden und Ostjaken, bekannt ist und auch von Schifforschern als „arktisch“ bezeichnet wird ⁶⁾. Seinen größten Wert für die Schifforschung hat dieser Fund als Kriterium für einen Kulturzusammenhang zwischen den Bewohnern der Lappmark und den östlichen arktischen Völkern, zunächst wohl Samojeden ⁷⁾. Bemerkenswert ist, daß der spatel- oder schaufelförmige Schistock auch seine Beziehungen nach dem Osten hat, wo er in identischer Form u. a. bei Ostjaken und Syrjänen vorkommt (Abb. 8) ⁸⁾.

Nun ist dieser fast 4000 Jahre alte Schistock von Kalvträsk kein Beweis dafür, daß er zum genau gleichen Zweck gebraucht wurde wie der Schistock der Renzüchter unserer Zeit — auch ein Jäger konnte für ein schaufelförmiges Stockende Anwendungsmöglichkeiten finden. Ein Indizium ist es aber dennoch, denn erst für den Renzüchter ist dieser Stock von außerordentlicher Bedeutung.

Das gleiche kann mit einer gewissen Berechtigung von den vorhistorischen Schitypen behauptet werden, die eine schnellere Vorwärtsbewegung im Gelände möglich machten, wie etwa der arktische, der skandinavische und der baltische Typ, dagegen nicht von dem plumperen südlichen Schityp ⁹⁾. Besonders



Abb. 6. Lappischer Bärenspieß, auch als Schistock gebraucht. Spitzenschutz aus Rengeweisschaufel. Nordisches Museum, Stockholm.

⁵⁾ Gösta Berg, *Förhistoriska skidor i Sverige. På skidor 1933. Malmö 1932*, Seite 143 ff. — Derselbe: *The origin and the development of the skis throughout the ages. Finds of skis from prehistoric Time in Swedish bogs and marshes. Stockholm 1950 (1941)*. Seite 18 ff. — Artur Zettersten, Erik Granlund und G. Lundqvist, *Descriptions and determinations of the age of the various ski finds in Sweden. Finds of skis etc. Seite 114 ff., Tafel VII—VIII*.

⁶⁾ K. B. Wiklund, *Den nordiska skidan, den södra och den arktiska. På skidor 1931. Malmö 1930*.

⁷⁾ Siehe Gösta Berg, 1932, Seite 144 ff.

⁸⁾ Siehe F. R. Martin, *Sibirica. Stockholm 1897, Tafel 15*.

⁹⁾ Siehe Gösta Berg, 1932 und 1950 (1941).



Abb. 7. Moorfund von Kalvträsk Västerbottens Län: Schi und Spatenstock, pollenanalytisch in die Zeit um 2000 v. Chr. datiert. Länsmuseum, Umeå.

der bottnische Schityp (Abb. 9), mit einer Datierung von 1500 v. Chr. bis 1000 n. Chr., dessen Fundgebiet mit der Ausbreitung der Lappen schlagend übereinstimmt (Abb. 10), steht den Schiern der Lappen in der historischen Zeit so nahe, daß diese bottnischen Schier als direkte Vorgänger der lappischen Schier betrachtet werden dürfen¹⁰). Für den Renzüchter sind schnell gleitende Schier notwendig, nicht aber für stationäre Jäger oder für Ansässige, die mit Schneeschuhen oder mit Tretgeräten nach der Art des südlichen Schityps auskommen konnten. Vielsagend ist in diesem Zusammenhang die Tatsache, daß die Schier in den arktischen Teilen der von so vielen Renzüchterstämmen bewohnten Alten Welt historisch beheimatet sind, hingegen aber in den arktischen Teilen der nur von Jägern bewohnten Neuen Welt fehlen. Da kannte man weder die eigentliche Renzucht noch die Schier, statt dessen begnügte man sich als Jäger oder Fänger mit Schneeschuhen.

Mit diesen Überlegungen will ich keineswegs behaupten, daß die Schier von Renzüchtern erfunden worden sind, vielmehr will ich gesagt haben, daß die Schier eine Voraussetzung der Renzucht sind. Wahrscheinlich haben sie ihren Ursprung in einem Übergangsstadium zwischen mehr stationären Jägern und den nomadisierenden Renzüchtern, in einem Stadium, da man anfang, seiner ausgewählten Herde zu folgen und der Raubtrieb in eine Art primitiver Hege überging, in ein Vorstadium zur eigentlichen Renzucht¹¹).

¹⁰) Ernst Manker, Lomsjökulleskidan. PÅskidor 1947. Stockholm 1946. — Derselbe: Över vidderna. Stockho.m 1952. Seite 155 ff.

¹¹) In bezug auf die Zwischenstufen zwischen Jagd und Zucht bzw. Vorstufen der Renzucht vgl. Pohlhausen, Nachweisbare Ansätze zum Wanderhirtentum in der niederdeutschen Mittelsteinzeit, Zeitschrift für Ethnologie 1953, Heft 1 referiert im engeren Fachkreise im Staatlichen Ethnographischen Museum zu Stockholm Anfang November 1953 (vor dem Erscheinen).

In jedem Fall kann es berechtigt sein, die Fundfrequenz der nördlichen, leichter gleitenden Schitypen, und besonders des Types von Kalvträsk, in eine Beziehung zum Alter der Renzucht zu bringen — desgleichen auch in eine Beziehung zur Frage nach dem Auftreten der Lappen.

Die zweite Fundkategorie, die nicht nur Indizien, sondern auch, wenn es sich gut trifft, absolute Beweise geben kann, umfaßt Knochen- und Geweihreste. Hier gilt es u. a. eventuelle Knochenzertrümmerungen zu beachten, die auf Fernwaffen, wie Pfeil und Wurfspeer, oder Nahwaffen oder Schlachtgegen-

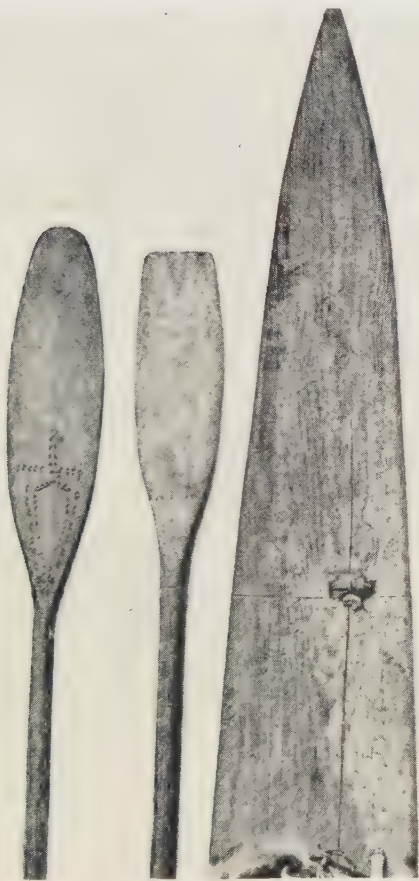


Abb. 8. Shi und Spatenstab von den Ostjaken am Jugan. Nach Martin 1897.

Vgl. Abb. 4, 5 und 7.

stände, beispielsweise Stoßspeer, Keule und Messer, hinweisen. Im letzten Fall kann man es mit dem Schlachten von Zahmtieren zu tun haben, aber auch mit dem Töten des in Fallgruben, Schlingen oder anders gefangenen Wildes. Die Indizien sind also ziemlich unsicher.

Einen wirklichen Beweiswert könnten hingegen gewisse Rengewehfunde enthalten. Das Kastrieren dürfte zu den ursprünglicheren Elementen der Renzucht gehören¹²⁾. Es ermöglicht die Verwendung der männlichen Tiere als Last- und Zugtiere. Die Methode des Kastrierens durch Beißen, die bei den Renzüchtern geübt wird, weist auch darauf hin, daß sie auf einem sehr primitiven

¹²⁾ Gudmund Hatt, Rensdyrsnomadismens Elementer. Geogr. Tidsskrift, 24. Kopenhagen 1918, Seite 259

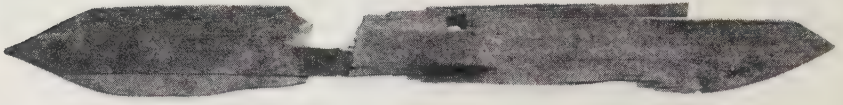


Abb. 9. Ski vom bottnischen Typ, datiert in die Zeit 1200 bis 1500 v. Chr.
Moorfund von Lomsjökullen in Lappland. Nordisches Museum, Stockholm.

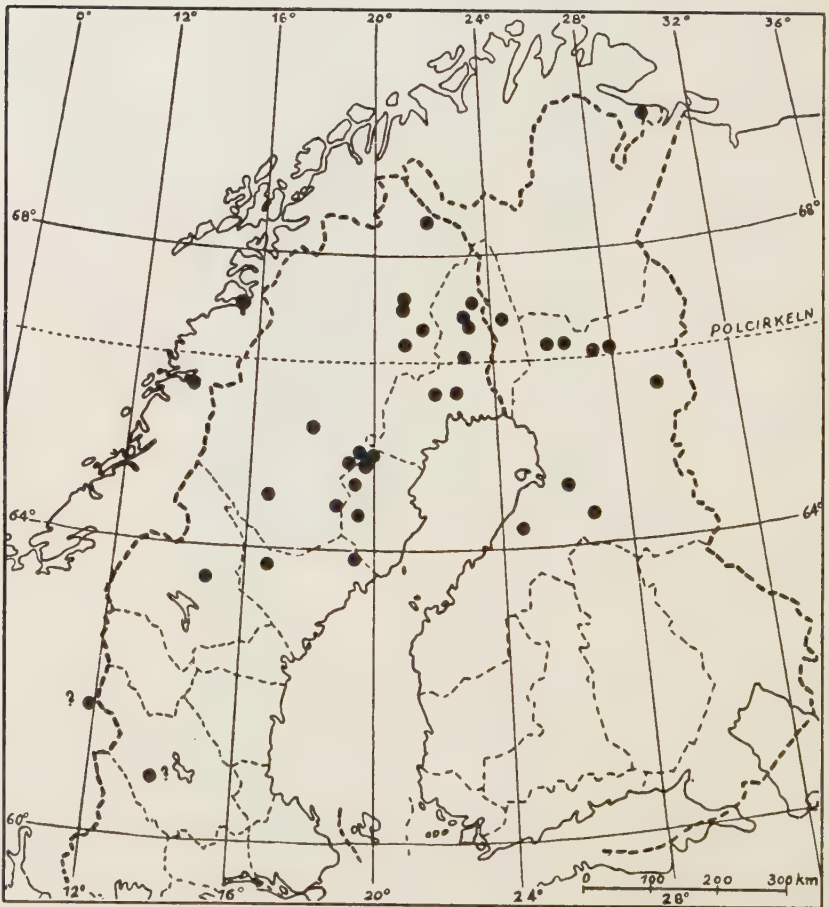


Abb. 10. Die Ausbreitung des vorgeschichtlichen bottnischen Schitypes nach bisher gemachten Funden. Nach Berg 1950 (1941) und Manker 1952.

und altertümlichen Stadium entstanden ist. Nun bedingt das Kastrieren eine markante anatomische Veränderung auf der Abstoßfläche des Rosenstockes und damit auch auf der Basisfläche des abgeworfenen Hornes. Beim Hirsch, dem nicht kastrierten männlichen Tier, ist die Abstoßfläche des Rosenstockes konkav und die entsprechende Basisfläche des abgeworfenen Hornes konvex; in extremen Fällen kann sie einen Zapfen bilden. Beim Ochsen, dem kastrierten Tier, geht die Veränderung in genau entgegengesetzter Richtung. Der Fund eines männlichen Rentierschädels mit einer konvexen Fläche des Rosenstockes oder einer Geweihstange eines männlichen Rentieres mit einer konkaven Basisfläche wäre demnach ein Evidenzbeweis für die Kastrierung des Rentieres und damit auch für die Domestikation des Rentieres. Daher ist es wichtig, bei der Untersuchung vorgeschichtlicher Rentiergeweihfunde auf diese anatomische Einzelheit zu achten.

Geometrische Erkenntnisse aus der griechischen und vorgriechisch-orientalischen Wissenschaft in der praktischen Raumkunde bei Naturvölkern

Von
Ewald Fettweis

In den ersten sechs Büchern seiner „Elemente“ entwickelte Euklid von Alexandrien gegen Ende des vierten Jahrhunderts v. Chr. die damals bekannte Planimetrie wissenschaftlich im Geiste der Logik des Aristoteles nach Definitionen, Postulaten, Axiomen und daraus zu folgernden Lehrsätzen. Die Definitionen umschreiben die Objekte, um die es sich handeln soll (Punkt, Gerade usw.), die Postulate machen über diese Objekte Aussagen, welche nicht weiter bewiesen werden können, die man also ohne weiteres hinnehmen soll. Sie sichern dadurch, wie Oskar Becker¹⁾ sich ausdrückt, die Existenz der definierten Objekte. Die Axiome enthalten Aussagen, die „allen Vernünftigen gemeinsam sind“²⁾, z. B.: „Das Ganze ist größer als sein Teil“, und die Lehrsätze entwickeln auf Grund der Definitionen, Postulate und Axiome das wissenschaftliche Gebäude.

Euklid³⁾ sagt z. B. in der vierten Definition des 1. Buchs: „Gerade ist eine Linie, die gleichmäßig liegt zu ihren Punkten.“ Er meint mit gleichmäßig „in derselben Anordnung und Richtung“. Heron³⁾ von Alexandrien, der Praktiker unter den nacheuklidischen Geometern (vielleicht am Anfang des ersten vorchristlichen Jahrhunderts), macht den Zusatz: „Zwischen zwei gegebenen Punkten ist sie die kürzeste der Linien, die diese beiden Punkte als Grenze haben.“ Archimedes³⁾ (3. Jh. v. Chr.) soll den Inhalt dieses Zusatzes, der in der griechischen Literatur schon vor Heron, aber erst nach Euklid auftritt, geradezu als Definition der Geraden verwandt haben. Vor Euklid gibt Platon im Dialog „Parmenides“, 137 D—138 B, da, wo nach der Erzählung des Kephalos Aristoteles sich dem Parmenides für Antworten zur Verfügung stellt, die Definition: „Gerade ist, dessen Mitte die beiden Enden deckt“⁴⁾. Das erste Postulat des Euklid gibt Max Simon⁵⁾ mit den Worten wieder: „Es soll gefordert werden, daß sich von jedem Punkt bis zu jedem Punkt eine und nur eine Strecke führen lasse.“ Das ist aber nichts anderes, als was wir meistens heute mit den Worten ausdrücken: „Durch zwei Punkte ist eine gerade Linie eindeutig bestimmt“ oder: „Durch zwei Punkte läßt sich nur eine gerade Linie legen.“ Manche Kommentatoren des Euklid bringen im Altertum noch andere Aussagen als Euklid selber unter der Bezeichnung Postulate bzw. Axiome, und es herrscht sogar nicht immer Einigkeit darüber, ob es sich dabei um ein Postulat oder ein Axiom handelt. Dies gilt z. B. für die Aussage: „Zwei gerade Linien schließen keinen Raum ein“⁶⁾. Noch im Jahre 1814 steht der Satz bei Peyrard⁷⁾ als Postulat, während ihn Joh. Friedr. Lorenz⁸⁾ 1839 unter die Axiome setzte. Diese Aussage aber, 6. Postulat oder 9. Axiom, wurde schon von dem neuplatonischen Philosophen Proklos⁹⁾ im 5. Jh. n. Chr. heftig als überflüssig bekämpft, da sie sich aus dem ersten Euklidischen Postulat (s. oben), folgern läßt, also als Lehrsatz

¹⁾ Becker u. Hofmann, Geschichte der Mathematik, Athenäum-Verlag, Bonn, 1951, S. 70.

²⁾ Max Simon, Euklid und die sechs planimetrischen Bücher, Verlag Teubner, 1901, S. 39.

³⁾ Tropfke, Geschichte der Elementarmathematik, Verlag d. verein. wissensch. Verleger, 2. Aufl. 1921—1924, Bd. IV, S. 24, S. 26.

⁴⁾ Platon, Sämtliche Werke, Bd. 2, Verl. L. Schneider, Parmenides, 137 D—138 B.

⁵⁾ Siehe ²⁾ S. 30.

⁶⁾ Siehe ²⁾ S. 31.

⁷⁾ Peyrard, Oeuvres d'Euclide, Paris, 1814, 1. c.

⁸⁾ Joh. Friedr. Lorenz, Euklids Elemente, acht Bücher, die sechs ersten nebst dem elften und zwölften aus dem Griech. übersetzt; Waisenhausverlag, Halle, 1839, S. 3.

⁹⁾ Siehe ²⁾ S. 39.

bewiesen werden kann. Das ist dann aber auch nichts anderes als der Beweis des Satzes: „Zwei Geraden schneiden sich nur in einem Punkt“ oder „Durch zwei sich schneidende Geraden in der Ebene ist ein Punkt eindeutig bestimmt“. Von „Richtung“ spricht Euklid gar nicht, und erst bei Geminos (1. Jh. v. Chr.) wird, wie Proklos angibt, von der Erzeugung der Geraden durch „ungebeugte“ Bewegung, also durch Bewegung ohne Richtungsänderung, geredet¹⁰⁾.

All die geometrischen Erkenntnisse, von denen wir hier geredet haben, lassen sich nun in der praktischen Raumkunde bei Naturvölkern nachweisen. Natürlich sind bei den Naturvölkern „Punkte“ nicht „Dinge, die keine Teile haben“, sondern „Dinge, um deren Teile man sich nicht kümmert“, und entsprechend sind Linien nicht „Länge ohne Breite“, wie bei Euklid, sondern „Länge, deren Breite vernachlässigt wird“, also ähnlich wie in der von Pasch^{10a)} begründeten „Natürlichen Geometrie“. Ich führe zunächst Beispiele zum ersten Postulat an (s. oben), also Beispiele, welche die Erkenntnis enthalten, daß eine gerade Linie oder Richtung durch zwei Punkte eindeutig bestimmt ist.

Wenn die jetzt ausgestorbenen Texasindianer bei ihren weiten Zügen über die Prärie morgens an Hand der Sonne die Marschrichtung feststellten, und es waren sonst auf der weiten Fläche keine geeigneten Landmarken sichtbar, so benutzten sie drei Pfeile, um die gewählte Marschrichtung einzuhalten. Zwei wurden verschieden weit in der Marschrichtung abgeschossen, der dritte flog in gleicher Richtung noch darüber hinweg. Nun wurde der auf dem Marsch zunächst erreichte Pfeil aufgehoben und wieder über die beiden noch liegenden hinweg in der durch diese bestimmten Richtung abgeschossen; darauf geschah das gleiche mit dem folgenden, der erreicht wurde, und so fort. Auf diese Weise hielten sie die einmal eingeschlagene Richtung fest¹¹⁾. Mountford¹²⁾ berichtet von den Eingeborenen des Pitjendadjara-Stammes in der zentralaustralischen Wüste eine, wie er sagt, allgemein gebrauchte Methode zum Einhalten einer Richtung, welche im wesentlichen mit derjenigen der Texasindianer übereinstimmt. Er beobachtete sie bei seiner mehrere Tage dauernden Wanderung vom Berg Mt. Conner zum Ayers-Rock-Felsen. Der Weg führte durch eine ständig von hohen, mit Spinifexgras überwachsenen Sanddünen durchzogene Gegend. Sobald die Wanderer die Sanddünengegend betreten hatten, blieb Mt. Conner unsichtbar, außer vom Rücken der höheren Dünen aus, und Ayers Rock war die ersten beiden Tage überhaupt nicht zu erblicken. Solange die Eingeborenen beide Erhebungen noch sehen konnten, zündeten sie an mehreren Stellen auf der geraden Verbindungslinie beider Orte das Spinifexgras an. Die daher-rührenden Rauchsäulen konnten die Reisenden jedenfalls immer sehen; in der durch sie angegebenen Richtung zündeten sie auf der Weiterwanderung an immer neuen Stellen Spinifexgras an und hielten so die ursprüngliche Richtung ein. Mountford¹²⁾ schreibt: „Tatsächlich waren Tjundagas (des eingeborenen Führers) Methoden und Orientierungssinn so genau, daß, als ich am Abend des zweiten Tages den Kamm eines nahen Sandhügels erkletterte, Ayers Rock, der Sandhügel, auf dem ich stand, und Mt. Conner auf einer geraden Linie lagen.“ In die gleiche Kategorie scheint mir ein Verfahren zu gehören, das von den Indianern im Xingugebiet in Südamerika bei dem Landbau dienenden Wald-rodungen angewandt wird bzw. angewandt wurde. Die Indianer schlugen zunächst die einzelnen Bäume nach bestimmter Seite hin nur an, um ihre Fallrichtung zu bestimmen. Darauf brachten sie einen am Ende der angeschlagenen Reihe stehenden dicken Baum nach der gleichen Seite hin zu Fall, der nun in seinem Sturz alle übrigen angeschlagenen Bäume mitriß¹³⁾.

¹⁰⁾ Siehe 2) S. 31 f.

^{10a)} Weberu. Wellstein, Encyklopädie der Elementarmathematik, Bd. 2, Teubner, Leipzig, 1905, S. 25 f

¹¹⁾ Friederici, Die Schifffahrt der Indianer, Verlag Strecker und Schröder, Stuttgart, 1907, S. 10.

¹²⁾ Charles Mountford, Braune Menschen, Roter Sand, Orell-Füssli-Verlag, Zürich, 1951, S. 94.

¹³⁾ Max Schmidt, Die Anfänge der Bodenkultur in Südamerika, Z. f. E., 1922, S. 116.

Bei den Apachen¹⁴⁾ und auch bei den athapaskischen Navajos¹⁵⁾ im südwestlichen Nordamerika steckt man, wenn man abends oder nachts in der Ferne Feuerschein wahrnimmt, einen gegabelten Baumast so in den Boden, daß die gerade Verbindungslinie der beiden Zinkenspitzen, verlängert, durch die Stelle laufen würde, wo sich der Feuerschein befindet. Am folgenden Morgen wandern sie dann in der durch diese Gerade angegebenen Richtung, um die Ursache des Feuerscheins zu ergründen. Das Verfahren ist bei beiden Stämmen so alt und so selbstverständlich, daß es sogar in ihren Legenden oder Mythen auftritt. In der Erzählung von den ersten beiden Paaren, von denen eine gewisse Navajos-Gens abstammt, heißt es: „In einer Nacht sahen sie von ihrer Hütte aus den Schein eines entfernten Feuers, und am nächsten Tag suchten sie danach, aber vergebens. In der folgenden Nacht sahen sie wieder den Schein, und auch da suchten sie am Tag darauf vergebens nach Spuren des Feuers. In der dritten Nacht setzten sie einen gegabelten Stock in den Boden und visierten nach dem Feuer. Als sie am folgenden Morgen in Richtung der Gabel schauten, wurden sie zu einem schmalen Einschnitt an der Seite eines entfernten Berges geführt. Dahin begaben sie sich sogleich, aber sie fanden keine Spur von der Anwesenheit von Menschen und keine Feuerreste. Schon wollten sie die Suche aufgeben, als der Windgott ihnen zuflüsterte, sie seien getäuscht worden, das Feuer, das sie gesehen hätten, habe durch den Berg geschienen, sie sollten an der anderen Seite des Berges suchen. Sie passierten also den Berg und fanden in einer Biegung oder Krümmung in einer Schlucht eine Gruppe von zwölf Personen verschiedenen Alters.“ In der entsprechenden Mythe der Jicarilla-Apachen, in der es sich um den Ursprung von Korn und Wild handelt, heißt es sogar von dem Mann, der ursprünglich im Schlaf das Feuer gesehen hatte: „Er stellte einen gegabelten Stock auf und setzte sich selbst auf seine Fersen so, daß das Feuer in einer Linie mit der Gabel des Stockes erschien.“

Auch die mit dem strittigen 6. Axiom bzw. 9. Postulat (s. o.) zusammenhängende Erkenntnis, daß zwei gerade Linien sich nur in einem Punkt schneiden bzw. daß ein Punkt durch zwei sich schneidende Geraden eindeutig bestimmt ist, finden wir in der praktischen Raumkunde bei Naturvölkern. Die Eingeborenen des Küstenorts Rakivali¹⁶⁾ auf der Insel Vuatam im Nordosten der Gazellehalbinsel Neupommerns legten einen für sie besonders günstigen Fischplatz, um ihn immer wiederzufinden, als Schnitt folgender zwei Linien fest. Die eine war die gerade Verbindungslinie von Rakivali mit dem im Innern von Vuatam liegenden Ort Topakanivo, die andere war die gerade Verbindungslinie des auf der Gazellehalbinsel liegenden sogenannten Muttervulkans mit der Nordspitze von Vuatam, d. h. mit anderen Worten: Wenn sie von Rakivali aus zu dem Fischplatz wollten, dann stellten sie ihr Schiff so, daß das Heck nach Topakanivo zeigte und fuhren darauf auf dieser Linie so weit hinaus, bis sie über die Nordspitze von Vuatam hinweg den Muttervulkan sahen. Dann glaubten sie sich am richtigen Ort. Auch auf den 40 Längengrade weiter östlich liegenden polynesischen Gesellschaftsinseln¹⁷⁾ werden Fischplätze draußen auf See durch sich kreuzende Richtungen festgelegt. Das Verfahren kommt heute noch auf den Faröer vor, wie Sigfrid Reuter¹⁸⁾ schreibt, und dieser möchte daraus auf eine schon in der Bronzezeit, also mehr als 2000 Jahre vor Euklid, bei den Nordgermanen vorhandene Kenntnis des zweiten Kongruenzsatzes schließen, womit das Verfahren doch wahrhaftig nichts zu tun hat.

Daß der Naturmensch weiß, daß die gerade Linie die kürzeste Verbindung zwischen zwei Punkten ist (Heronischer Zusatz zur vierten

¹⁴⁾ Goddard, A. P. A. M., Vol. VIII, 1911, S. 215/216.

¹⁵⁾ The Gentile System of the Navaho-Indians, I. A. F., III, IX, 1890, S. 90.

¹⁶⁾ J. Meyer, Fischerei bei den Uferleuten des nördl. Teils der Gazellehalbinsel und der Insel Vuatam, A. 1913, S. 82, 84, 338.

¹⁷⁾ Charles Nordhoff, Off-Shore Fishing of the Society-Islands, I. R. P. S., Bd. 39, 1930, S. 251.

¹⁸⁾ Sigfrid Reuter, Germanische Himmelskunde, München, 1934, S. 195.

Euklidischen Definition und von Archimedes benutzte Definition der Geraden), ist doch eigentlich ganz selbstverständlich, allerdings, wenn man weiß, welche Irrtümer auf Grund mystischer Einflüsse möglich sind, auch wieder nicht. Nieuwenhuis¹⁹⁾ schreibt: „Manches zeugt dafür, daß die Dayak einsehen, daß die gerade Linie den kürzesten Weg zwischen zwei Orten bildet, denn sie legen ihre Pfade, auch wenn sie durch Täler oder über Berge führen, viel mehr in derselben Richtung an, als wir es tun würden. Außerdem nehmen die Dayak die für sie höchst beschwerliche Anlage von Hecken um die über gebirgiges Terrain sich hinziehenden, oft sehr unregelmäßig aus den Wäldern gerodete Felder, die nötig ist, um die Gewächse gegen wilde Tiere zu schützen, nach Nieuwenhuis¹⁹⁾ immer in gerader Linie vor. Ähnliches finden wir bei den Pfaden der Küstenyuki in Kalifornien²⁰⁾. Die Bevölkerung der melanesischen Insel Bougainville lebt nach Angabe von Buschan²¹⁾ in Einzelsiedlungen, die durch schnurgerade, stets die Wohnungen der Häuptlinge miteinander verbindende Pfade zusammenhängen. Daneben steht allerdings die Angabe von v. Eickstedt²²⁾, geradeaus zu gehen sei den palämelanesiden Eingeborenen fast unmöglich, alle Wege seien gewunden. Dapper²³⁾ schrieb um 1671, Alt-Benin in Afrika habe 30 ganz gerade Gassen gehabt, jede etwa 120 Fuß breit. Schließlich sei noch bemerkt, daß bei den wilden Stämmen auf Formosa²⁴⁾ die Kleidungsstücke nie anders als geradlinig geschnitten werden. In diesen letzteren Angaben steckt aber doch wohl nichts anderes als der Inhalt der Euklidischen vierten Definition: „Gerade ist eine Linie, die gleichmäßig liegt zu ihren Punkten“ (s. o.).

Die auf der Insel Borneo wohnenden Dayakstämme, die Jahrhunderte hindurch von den umliegenden Kulturen unberührt blieben, haben zur Bestimmung des günstigsten Tages für die Bepflanzung ihrer Felder eine Reihe von Verfahren ausgedacht, über die der holländische Ethnologe Nieuwenhuis²⁵⁾ urteilt, daß sie nicht von anderswoher übernommen sein können, daß sie aber einen sehr bedeutenden Beweis eines starken Richtungsbewußtseins und der Kenntnis zur Bestimmung der Richtung bilden. Vor der Niederlassung der Long-Glat-Dayak am oberen Mahakam lag im Fluß ein Fels, auf dessen Oberfläche Nieuwenhuis eine Vertiefung gezeigt wurde, die durch das andauernde Sitzen eines Priesters entstanden sein sollte. Dieser habe nämlich hier auf den Tag gewartet, an dem die Sonne hinter einer bestimmten Vertiefung im Kamm des Gebirges unterging. Wenn das geschah, war der Saattag gekommen. In gewissen Wohnorten des Stammes der Kenyah-Dayak hat das Dach des Zimmers, in dem der Wetterbeobachter im Langhaus wohnt, ein kleines Loch. Senkrecht unter diesem Loch läuft in Richtung des Meridians eine genau waagerecht gelegte Planke. Ihre waagerechte Lage wird mit Hilfe glatter runder Steine kontrolliert, die auf sie aufgelegt werden. Diese zeigen nämlich jede Neigung der Planke durch Beginn des Rollens sofort an. Der Saattag ist gekommen, wenn der Strahl der Mittagssonne eine Stelle der Planke in bestimmtem Abstand südlich oder nördlich von dem Punkt trifft, der senkrecht unter dem Einfallsloch liegt²⁶⁾. Was in den beiden genannten Verfahren steckt, ist aber doch nichts anderes als der Inhalt der Platonischen Definition: „Die Mitte deckt die Enden.“ Im ersten Fall deckt die Mitte, d. h. der Einschnitt im Gebirge, für das eine Ende, nämlich das Auge des Priesters, das andere Ende, nämlich die Sonne; im anderen Fall deckt wieder die Mitte die Enden, d. h. Sonnenbild, Bild des Lochs

¹⁹⁾ Nieuwenhuis, Die Veranlagung der malaiischen Völker des ostind. Archipels, I. A. f. E., XXIII, 1916, Seite 76.

²⁰⁾ Gifford, The Coast Yuki, A. 1939, S. 296.

²¹⁾ Buschan, Völkerkunde, Bd. 2, S. 160.

²²⁾ v. Eickstedt, Rassenkunde und Rassengeschichte der Menschheit, Verlag Enke, 1934, S. 662; nach G. Hasenkamp, Der Weg als Erscheinung im Landschaftsbild, Diss. Freiburg/B., 1925.

²³⁾ Eckart v. Sydow, Im Reich gottähnlicher Herrscher, 1943, S. 70.

²⁴⁾ W. Müller, Wildenstämme der Insel Formosa, Z. f. E., Bd. 42, 1910, S. 232.

²⁵⁾ Siehe 19) S. 77.

²⁶⁾ Siehe 19) S. 78.

im Dach und die Stelle, die den günstigsten Saattag anzeigt, fallen in einem Punkt zusammen. Was von den beiden Verfahren zur Bestimmung des Saattags gesagt wurde, gilt ebenso von dem Verfahren, nach dem sich die Eingeborenen gewisser Gegenden Melanesiens sowie des westlichen Nordamerika den Zeitpunkt der Sonnenwende merken²⁷⁾, sowie von dem Verfahren, nach welchem man bei den Maori auf Neuseeland den Lauf gewisser Sterne beobachtete mit Hilfe von in den Boden gesteckten Stäben²⁸⁾, um danach das zukünftige Wetter zu bestimmen. Wollte ich noch weitere Tatsachen aus der praktischen Raumkunde bei Naturvölkern unter dem Gesichtspunkt der hier zur Diskussion stehenden planimetrischen wissenschaftlichen Erkenntnisse untersuchen, so könnte nun geredet werden von der großen Geschicklichkeit, mit der man in der Südsee, aber auch in Afrika²⁹⁾, den Wind in die Segel zu fangen versteht, von der Schießkunst, vor allem auch mit den unhandlichen Blasrohren³⁰⁾, von dem Wissen um die richtige Behandlung der Pfeile³¹⁾ oder von der Geschicklichkeit, mit der südamerikanische Indianer bei ihren Gasangriffen gegen die spanischen Truppen eigene Stellung, Windrichtung und anzugreifenden Ort zu kombinieren wußten. Brachten doch nach Angabe spanischer Berichterstatte 1532 am Orinoko zwei indianische Krieger, die, in der einen Hand eine Pfanne mit glühender Asche, in der anderen Hand Pulver aus rotem Pfeffer haltend, vor die Front traten, auf diese Weise ein ganzes spanisches Reiterregiment in Verwirrung. Die angreifenden Indianer bedienten sich einer Art von primitiven Gasmasken³²⁾.

Der berühmte sogenannte Satz des Thales, „Der Peripheriewinkel im Halbkreis ist ein rechter“, steht mit den dazugehörigen anderen Angaben als Satz 31 im 3. planimetrischen Buch des Euklid. Thales lebte nach Oskar Becker von 624 (?) bis 546 (?) v. Chr. Neugebauer hat nachgewiesen, daß dieser Satz, wenn auch nicht logisch bewiesen, schon gegen 2000 v. Chr. in altbabylonischen Texten bei der Lösung von Kreisaufgaben benutzt wird.

Wie Thales zu dem Satz kam, wissen wir nicht. Nach Sir James Jeans³³⁾ berichtete schon Proklos, Thales habe viele Sätze gefunden und sich bei der Auffindung manchmal mehr auf abstraktes Denken, manchmal mehr auf Beobachtung gestützt. Oskar Becker³⁴⁾ weist darauf hin, daß die im Thalesatz ausgedrückte geometrische Tatsache identisch sei mit der Tatsache: „Die Diagonalen eines Rechtecks sind gleich und halbieren sich“, und auch Sir James Jeans meint, Thales hätte den Satz in der letztgenannten Form leicht durch Beobachtung und natürliche Überlegung finden können. Wenn dem aber so ist, dann finden wir die praktische Anwendung der in dem Satz liegenden planimetrischen Erkenntnis auch schon in Polynesien. Elsdon Best³⁵⁾ schreibt nämlich von den Maori auf Neuseeland bezüglich der Festlegung des rechteckigen Grundrisses ihrer sorgfältiger angelegten Häuser: „A cord described as a 'taura tieke' was used in sqaring the site of a new house, that is for measuring the diagonals.“ Und an anderer Stelle, wo er nochmals auf das Thema zurückkommt, schreibt Elsdon Best: „This rectangular space was sqared by means of measuring the diagonals.“ Der Inhalt beider Sätze kann aber doch nur der sein, daß die Maori, um festzustellen, ob der gewählte Grundriß ihres Hauses rechteckig sei, die Diagonalen ausmaßen.

²⁷⁾ J. Meyer, Die Feier der Sonnenwende auf der Insel Vuatam, A. 1912, S. 707.

²⁸⁾ Beatty, Traditions and Legends, Collected from the Natives of Murihuku, Part VIII, S. 149; I. R. P. S., Vol. 27, 1918, S. 154; Elsdon Best, The Maori, Bd. II, S. 210; Mackemson, A. A. Vol. 40, 1938, S. 382.

²⁹⁾ O. Ferreira Diniz, Une Ethude de l'Éthnographie d'Angola, Auszug im A. 1925, S. 327.

³⁰⁾ Siehe ¹⁹⁾ S. 64, 76.

³¹⁾ Fettweis, Kriegsmathematik bei Naturvölkern und dunkelfarbigen Kulturvölkern, 1938. So. 5. Jahrg., S. 216; Nieuwenhuis, siehe ¹⁹⁾ S. 64, 76; Schuhmacher, Das Gradmachen der Pfeilschäfte, A. f. A., IX, S. 249 f.

³²⁾ Erland Nordenskiöld, Palisades and Noxious Gases among the South-American Indians, Y, 1918, S. 220—243; siehe auch ³¹⁾ S. 212, 283.

³³⁾ Sir James Jeans, Der Werdegang der exakten Wissenschaft, Bern, 1948, S. 30.

³⁴⁾ Siehe ¹⁾ S. 44.

³⁵⁾ Siehe ²⁸⁾ Elsdon Best, Bd. II, S. 191, 562.

Euklid³⁶⁾ definiert im 1. planimetrischen Buch den Kreis, seinen Mittelpunkt und seinen Durchmesser wie folgt: „14. Kreis heißt eine ebene Figur von einer Linie (welche Peripherie heißt) [so] umschlossen, daß alle von einem der im Innern liegenden Punkte zu ihr (zu der Peripherie des Kreises) gezogenen Geraden einander gleich sind. 15. Mittelpunkt (Zentrum) des Kreises wird jener Punkt genannt. 16. Durchmesser des Kreises ist irgendeine Gerade, welche durch den Mittelpunkt gezogen ist und von dem Umfang des Kreises an beiden Seiten begrenzt ist; er halbiert auch den Kreis.“ Über die Auffassung dieser Dinge bei den vorgriechischen orientalischen Kulturvölkern sind sich die Forscher aber nicht einig. Solomon Gandz³⁷⁾ ging 1929 so weit, zu behaupten, Ägypter, Babylonier und Juden hätten den Mittelpunkt des Kreises nicht gekannt. Er schrieb: „Apart of this, these concepts as the centre and radius of a circle were entirely unknown to the Egyptians, Babylonians and Hebrews.“ Wieleitner³⁸⁾ erklärte diese Ansicht von Gandz als übertrieben. Tatsächlich drücken ja die Ägypter den Inhalt I des Kreises mit Hilfe des Durchmessers d aus durch die Formel: $I = \left(\frac{8}{9} d\right)^2$, und der Berechnung des Kreisinhaltes I in der babylonischen Geometrie liegt die Formel³⁹⁾ zugrunde: $I = \frac{1}{12} U^2$, wo U die

Peripherie bedeutet. Auf niederen Kulturstufen in den allerältesten Zeiten trat der Kreis den Menschen jedenfalls zunächst ohne den Radiusbegriff entgegen, und zwar als Kurve konstanter Krümmung bei Sonne und Mond und vielleicht noch beim Horizont, und dann ferner noch bei den Wohnungen⁴⁰⁾ als Maximum- und Minimumproblem, wenn auch natürlich nicht voll bewußt. Ich komme weiter unten ausführlich darauf zu sprechen. Mittelpunkt und Radius spielen dann zunächst gar keine Rolle. Das sieht man beim Hausbau mancher jetzt noch lebender primitiver Völker. Die Bakerewe⁴¹⁾ auf der Insel Ukerewe im Victoria-Nyanza z. B. bauen das Dach ihrer als „ihuna“ bezeichneten zylinderförmigen Wohnung mit Kegeldach mit Hilfe dreier kreisförmig geflochtener Ringe. Der Durchmesser des obersten, der auf die Spitze des Daches kommt, beträgt etwa 25 Zentimeter. Den untersten legen sie auf den Boden und graben längs ihm den kreisförmigen Grundriß des zylinderförmigen Hauses. Der Durchmesser beträgt je nach den Verhältnissen des Eigentümers 4 bis 5 Meter. Wenn bei der Konstruktion der drei für das Dach bestimmten Kreisringe Mittelpunkt und Radius eine Hauptrolle spielten, so würde doch wohl in erster Linie der Grundriß am Boden danach konstruiert, und im Anschluß daran erst würde dann der größte Dachring hergestellt. Entsprechendes finden wir nämlich bei den „gargala“ genannten runden Wohnungen der Baja⁴²⁾ im Grasland von Kamerun. Diese werden im Gegensatz zu ihren anderen Wohnungen mit ganz besonderer Genauigkeit und Sauberkeit hergestellt. Der Grundriß der gargala wird entsprechend der Euklidischen Definition erst auf den Boden aufgezeichnet. Über diesem wird dann eine sauber und glatt gearbeitete, etwa ein Meter hohe Lehmwand errichtet. Das kegelförmige Dach wird zunächst neben dem Lehmsockel auf dem Erdboden aus Stangen ohne Mittelunterstützung mit Hilfe von Rotang zusammengebunden und dann erst auf den Sockel aufgesetzt. Eine interessante Parallele scheint mir darin zu liegen, daß sowohl die polynesischen Maori wie auch die sudanesischen Baja, wenn sie die Wohnungen mit besonderer Sorgfalt bauen, zu Methoden greifen, die wir als „mathematische“ zu bezeichnen pflegen, nämlich die Maori zum „Satz des Thales“ und die Baja

³⁶⁾ Siehe 2) S. 23.

³⁷⁾ Solomon Gandz, *The Origin of Angle Geometry*, I, 1, 1929, S. 461 f.

³⁸⁾ M. G. M., 1930, S. 142.

³⁹⁾ Siehe 1) S. 32.

⁴⁰⁾ Schmidt u. Koppers, *Völker und Kulturen*, Verlag Habbel, Regensburg, 1924, S. 439.

⁴¹⁾ P. E. Hurel, *Religion et Vie Domestique des Bakerewe*, A. VI, 1911, S. 277

⁴²⁾ Hartmann, *Die Baja*. Z. f. E. 1927, S. 7.

zur Radiuskonstruktion des Kreises. Auch auf Neukaledonien⁴³⁾ kam im Hüttenbau der Eingeborenen der Inhalt der Euklidischen Definition zum Ausdruck. Sie setzten einen Baumstamm senkrecht in den Boden, markierten um diesen als Mittelpunkt mit Hilfe einer Art Schnurzirkel einen Kreis, setzten in dessen bis zu einer gewissen Tiefe ausgegrabene Peripherie Stäbe und bogen diese zur Spitze des Baumstammes hin um, so daß eine Art Kegeldachhütte entstand. Bekanntlich sollen auch unsere germanischen Vorfahren vor Beginn des „Gerichts“ die Thingstätte nach dem gleichen Prinzip abgegrenzt haben. Das eine Ende des Seils, welches den Radius der kreisförmigen Thingstätte angab, wurde um einen Baum, das andere einem Pferd um den Fuß gebunden. Das Pferd ging mit gespanntem Seil rings um den Baum und „schlug“ so den Kreis. Daher soll also unser Ausdruck „einen Kreis schlagen“ kommen. Entsprechend soll nach Max C. P. Schmidts Auslegung die Stelle im 23. Gesang der Ilias, 250—261, gemeint sein, wo die Griechen auf Geheiß des Achilles das Grab des Patroklos kreisförmig maßen⁴⁴⁾.

Es lassen sich noch in größerer Zahl geometrische Erkenntnisse aus der griechischen und vorgriechisch-orientalischen Wissenschaft angeben, welche wir als praktisches Wissen und Können auch bei Naturvölkern finden. Ich möchte hier nur noch kurz anführen die Begriffe der Parallelen, der Kongruenz und der Ähnlichkeit, sowie schließlich nochmals den Begriff des Maximums bzw. Minimums, von dem oben schon einmal die Rede war.

Euklid definiert nach der Übersetzung von Johann Friedrich Lorenz⁴⁵⁾ den Parallelenbegriff wie folgt: „Parallel sind gerade Linien, die in derselben Ebene liegen, und auf keiner der beiden Seiten zusammentreffen, soweit man sie auch an beiden Seiten verlängern mag.“ Schon Posidonius schlug gegen 100 v. Chr. vor, parallele Geraden als solche zu definieren, deren Abstand konstant ist; der Praktiker Heron von Alexandrien übernahm diese Definition, und Geminus (s. o.) gab sie dann in der Literatur weiter. Der so gefaßte Parallelenbegriff, der dann also den Begriff des Abstands voraussetzt, tritt in der praktischen Raumkunde bei Naturvölkern in Erscheinung. Das muß ja schon ganz von selbst beim Bau rechteckiger Wohnungen oder von Wohnungen mit parallelen geraden Längsseiten geschehen. So setzten die Bewohner der Insel Yap⁴⁶⁾ in der Südsee beim Bau ihres Familienhauses erst die vier äußeren Seitenpfosten, welche die parallelen Längsbalken des Daches tragen sollen, mit Hilfe eines Lots senkrecht in den Boden und maßen die queren Abstände zwischen den beiden vorderen und hinteren Pfosten genau aus. Ähnliches wird vom Wohnungsbau der Bhil⁴⁷⁾ in Indien berichtet. Eine gewisse Vorstellung vom Begriff der Parallelen im Sinn der Definition von Posidonius und Heron zeigt sich dann auch vielfach in den Siedlungsanlagen. Die Warega⁴⁸⁾ im Sudan und die Mongelima⁴⁹⁾ am Aruwimi, selbst die primitiven weddiden Khond⁵⁰⁾ in Indien, stellen ihre Wohnungen in zwei parallelen Reihen nebeneinander. Daß diese Anordnung aber nicht ohne weiteres etwas mit der eventuellen Rechteckigkeit der Wohnungen zu tun hat, sieht man daran, daß z. B. bei den Warega die Wohnungen rechteckig sind, während sie bei den Mongelima⁵¹⁾ die Gestalt von niedrigen Zylindern mit aufgesetztem sehr hohem Kegeldach haben. Erwähnenswert erscheint mir an dieser Stelle auch eine Angabe Svobodas⁵²⁾ von der Nikobareninsel Nangkauri. Er schreibt nämlich: „Nachdem

⁴³⁾ Nevermann in Preuss, Lehrbuch der Völkerkunde, 1937, S. 346; F. Sarasin, Ethnologie der Neukaledonier und Loyalty-Insulaner, München, 1929, I. c.

⁴⁴⁾ Max C. P. Schmidt, Kulturgeschichtliche Beiträge zur Kenntnis des griech. u. röm. Altertums. Zur Entstehung der Terminologie der elementaren Mathematik, Dürr, Leipzig, 1914, 2. Aufl., S. 85.

⁴⁵⁾ Siehe ⁸⁾ S. 2.

⁴⁶⁾ Müller, Yap, Hamburg, 1917, S. 138, 142.

⁴⁷⁾ P. Konrad, Zur Ethnographie der Bhils, A. 1939, Bd. XXXIV, S. 34 f.

⁴⁸⁾ A. Haberlandt in Buschan, Völkerkunde, 1922, Bd. I, S. 511.

⁴⁹⁾ Dr. I. Maes, Quelques Notes sur les Mongelima, Congo Belge, A. 1913, Bd. VIII, S. 352.

⁵⁰⁾ P. Rossillon, Mœurs et coutumes du peuple Kui, A. Bd. VI, 1911, S. 1004.

⁵¹⁾ Siehe ⁴⁹⁾ S. 351.

⁵²⁾ Svoboda, Die Bewohner des Nikobarenarchipels, I. A. f. E. Bd. V, S. 198.

wir auf Nangkauri die Hütten besucht hatten, erzählte mir einer unserer Herren, daß ihn die Herstellung der Hausleitern aus Bambus überrascht habe. Nach seiner Beschreibung wären die Sprossen der Leiter derart gebildet, daß abwechselnd von den Längsteilen ein entsprechendes Stück abgeteilt und rechtwinklig abgebogen im anderen Längsteil befestigt wird. Ich erwähne dies, weil mir der Urheber als guter Beobachter bekannt ist und die Sache ihre Richtigkeit haben kann; selbst konnte ich mich nicht mehr davon überzeugen.“ Die der Arbeit von Svoboda beigegebene Abbildung scheint erkennen zu lassen, daß die Längsbalken der Hausleitern, die Holme, tatsächlich parallel sind.

Den Begriff der Kongruenz bringt Euklid unter den Axiomen, und im Anschluß daran entwickelt er im 1. Buch die uns bekannten sogenannten Kongruenzsätze des Dreiecks. In der ersten Erklärung oder Definition des 6. Buches gibt Euklid⁵³⁾ an, was unter Ähnlichkeit geradliniger Figuren zu verstehen ist. Zu den praktischen Anwendungen der Ähnlichkeitslehre gehört nach unseren Begriffen auch das Verfahren, nach dem gegen 600 v. Chr. Thales von Milet mit Hilfe der Schattenlänge die Höhe der Pyramiden maß⁵⁴⁾. Auf allererste Anfänge einer Ähnlichkeitslehre treffen wir aber in Ägypten schon im zweiten Jahrtausend v. Chr.⁵⁵⁾, und neuerdings hat man auch einen späten Keilschrifttext gefunden, in welchem die Höhe eines Baumes in der gleichen Weise mit Hilfe des Schattens gemessen wird, wie es Thales mit Bezug auf die Pyramiden tat⁵⁶⁾.

Bei den Dayak auf Borneo⁵⁷⁾, nomadisierenden Hackbauern, welche alle paar Jahre in eine andere Gegend wandern, liegt in dem Streben, dort auch wieder das Dorf bzw. Großfamilienhaus so anzulegen, daß allen Familien möglichst der gleiche Raum und die gleiche Anordnung zukommt wie an der früheren Stelle, eine Art Zwang zur Entwicklung in Richtung auf den Kongruenzbegriff. Aber auch vom Ähnlichkeitsbegriff scheint etwas vorhanden zu sein. Nieuwenhuis^{57a)} berichtet von einem Dayakhäuptling, mit dem er reiste, und dem im verlassenen Nachbardorf die dortige Häuptlingswohnung so gut gefiel, daß er von dieser sofort einen Riß aufzeichnen ließ, um sich in seinem Heimdorf die gleiche bauen zu lassen, aber seiner höheren Würde und seinem größeren Ansehen entsprechend, umfangreicher. Entwicklungen in Richtung auf den Ähnlichkeitsbegriff kommen dann ferner zum Ausdruck in der Anfertigung von See- und Landkarten, wie wir sie bei manchen Naturvölkern antreffen. Die Marshallinsulaner in der Südsee⁵⁸⁾ verfertigten schon lange Jahre vor Ankunft der Weißen Seekarten, welche sich über viele Hunderte von Kilometern erstreckten und auf denen die gegenseitige Lage der Inseln, die Richtung der Meeresströmungen mit ihren feinsten Änderungen, Ausgleichstellen, Kabbelungen usw. der vorhandenen Dünungen mit Hilfe von Muscheln, Fäden und Stäben angegeben waren. Noch heute finden sich bei Indianerstämmen Nordkanadas auf Birkenrinde eingeritzte Karten ihrer Jagdgebiete, auf denen alle für sie wichtigen Eigentümlichkeiten der Gebiete, Flußläufe, Inseln, Trägerwege und Lagerstellen in ihrer gegenseitigen Lage so genau angegeben sind, daß sie den Engländern vor einer Reihe von Jahren als Unterlage für eine neue geodätische Aufnahme dieser Gegenden dienen konnten⁵⁹⁾.

⁵³⁾ Siehe ²⁾ S. 123.

⁵⁴⁾ Siehe ³⁾ Bd. IV, S. 74, 75, 155.

⁵⁵⁾ Siehe ⁵⁴⁾ S. 154 f.

⁵⁶⁾ Siehe ¹⁾ S. 45.

⁵⁷⁾ Siehe ¹⁹⁾ S. 79.

^{57a)} Nieuwenhuis, Borneo, Bd. I, 1904, S. 387.

⁵⁸⁾ Schück, Die Stabkarten der Marshallinsulaner, Hamburg, 1902.

⁵⁹⁾ Fettweis, Über das Verhältnis des mathematischen Denkens zum mystischen Denken auf niederen Kulturstufen, Ar. Vol. XIV, 1932, S. 219; Fettweis, Über die Entwicklung des räumlichen Vorstellungsvermögens bei Völkern nichteuropäischer Rasse und in der europäischen Vorzeit, Sc. 1937, S. 17; Mühlmann, Die Frage der arischen Herkunft der Polynesier, Z. f. Rk. 1935, S. 11; Speck, Family Hunting Territories, A. 1927, Seite 393.

Ein Kapitän der Karolineninsel Polowat zeichnete 1910 Sarfert⁶⁰⁾ ins Skizzenbuch eine Karte, die im Osten bis zur Ratakette der Marshallinseln und bis Nauru reichte, im Westen bis zu den Philippinen und der Ostküste Asiens, im Süden bis zu den nördlichen Inseln des Bismarckarchipels und im Norden bis zu den Marianen. Besonders auffällig hinsichtlich des Auftretens der Begriffe Kongruenz und Ähnlichkeit bei Naturvölkern sind aber zwei Angaben, die sich in der Unterhaltungsliteratur bei Cpt. Marryat⁶¹⁾ finden und die sicher der wissenschaftlichen Nachprüfung würdig wären, solange die Zustände es noch eben zulassen. Danach kannte man in den Häuptlingsfamilien der Schoschonen, Apachen, Arapahoes usw. im südwestlichen Nordamerika ein Verfahren, nach welchem man mit Hilfe eines abgesteckten Rechtecks und, um unsere Sprache zu reden, des Wissens darum, daß im Rechteck die von den beiden Diagonalen gebildeten „scheitelwinklig“ zueinander liegenden Dreiecke unter sich kongruent sind, die Breite eines Flusses messen konnte⁶²⁾. Ferner kannte man die Methode, mit Hilfe des Schattens und einer Art Verhältnisrechnung die Höhe eines Baumes zu bestimmen⁶³⁾. Angesichts der geringen Beliebtheit, deren sich das Mathematische in der Unterhaltungsliteratur erfreut, ist kaum anzunehmen, daß Marryat sich die beiden Angaben ganz aus dem Finger gesogen haben sollte. Ich habe die beiden Stellen aus Marryat im „Archiv für Geschichte der Mathematik“ zum Abdruck gebracht⁶⁴⁾. Die Möglichkeit der richtigen Angabe Marryats wird schließlich auch in gewisser Weise bestätigt durch die Feststellung eines in die gleiche Gruppe von Methoden fallenden Verfahrens zur Bestimmung einer Höhe, welches die Spanier in Veragua⁶⁵⁾ im äußersten Süden von Mittelamerika machten. Sie übernahmen das Verfahren in ihre Armee. Von da aus kam es auch in andere europäische Armeen und wurde noch im zweiten Weltkrieg bei gewissen deutschen Artillerietruppen benutzt. Danach stellte sich der Indianer, welcher eine bestimmte Höhe, etwa eines Baumes, feststellen wollte, mit dem Rücken gegen die zu bestimmende Höhe und suchte sich in dieser Stellung einen Platz, von dem aus er, falls er sich möglichst bückte, durch die gespreizten Beine oben hindurch gerade die Spitze des hinsichtlich seiner Höhe zu bestimmenden Objekts sah. Er schloß dann, das Objekt sei so hoch, wie sein Abstand von dessen Fuß. Es dürfte nicht von vornherein ausgeschlossen sein, daß es sich in allen drei Fällen um Hochkulturausstrahlung von Mittelamerika aus handelt.

Behandlung von Aufgaben über Maxima und Minima tritt im griechischen Altertum vor allem in der Form isoperimetrischer Aufgaben, also von Aufgaben über Figuren mit gleichem Umfang, eigentlich erst im zweiten Jahrhundert v. Chr. bei Zenodorus auf⁶⁶⁾. Aber die erste wissenschaftlich gefaßte Maximumaufgabe findet sich doch schon im Satz 27 des 6. Buches der Elemente von Euklid⁶⁷⁾. In einfachster Form gebracht würde sie bedeuten, daß von allen Rechtecken mit gleichem Umfang das Quadrat den größten Inhalt hat. Aber schon Aristoteles⁶⁸⁾ im 4. Jahrhundert v. Chr. weiß, daß der Kreis von allen geschlossenen Linien, welche denselben Flächenraum umspannen, die kürzeste Linie ist, und Dido soll bei der Gründung Karthagos die Erkenntnis benutzt haben, daß der Kreis von allen isopermetrischen, also von allen Figuren mit gleichem Umfang, den größten Inhalt hat. Diese Erkenntnis benutzten aber auch schon die Menschen der Steinzeit, als sie nach Beendigung der Eiszeit anfangen, ihre Wohnungen über der Erde zu errichten. Da kam es nämlich, wie

⁶⁰⁾ Damm u. Sarfert, Inseln um Truk, Bd. II, S. 94.

⁶¹⁾ Cpt. Marryat, Narrative of the travels and adventures of Monsieur Violet in California, Sonora and Western Texas, Tauchnitz-Edition, Leipzig, 1843.

⁶²⁾ Siehe ⁶¹⁾ S. 64.

⁶³⁾ Fettweis, Berührungspunkte altröm. Mathematik mit nordamerikanischer Indianermathematik A. G. M. N. T., Bd. II, Heft 3, Leipzig, 1929, S. 343 f.

⁶⁴⁾ Mühlmann, Rassen- und Völkerkunde, Verlag Vieweg, 1936, S. 947.

⁶⁵⁾ Siehe ⁶⁴⁾ S. 86.

⁶⁶⁾ Siehe ²⁾ S. 137.

⁶⁷⁾ Siehe ⁵⁴⁾ S. 86.

Koppers⁶⁸⁾ sich ausdrückt, darauf an, mit einem Minimum von auf schwierigste Art mit Hilfe der Steinwerkzeuge erworbenem Material ein Maximum von Raum zu umfassen. Das führte dann von selbst, wie noch heute bei den Vertretern der Urkulturen, mehr oder weniger angenähert zum Kreis als Grundriß der Behausungen. Aber es sieht fast so aus, als ob auch die Erkenntnis, daß von allen Rechtecken mit gleichem Umfang das Quadrat den größten Flächeninhalt habe, hier und da schon bei Naturvölkern irgendwie im Bewußtsein aufträte, natürlich nicht als mathematische Erkenntnis, aber als Ergebnis praktischer Erfahrung und Beobachtung. Bei manchen Stämmen in Südamerika errichtete man zur Verteidigung aus starken Baumstämmen, Palisaden und starken Brettern aus sehr widerstandsfähigem Holz Forts. Diese Forts waren bei den Jivaros im tropischen Waldgebiet auf vier bis 25 Meter hohen, äußerst kräftigen Baumstämmen errichtet und bildeten ein Quadrat von 3 Meter Seitenlänge⁶⁹⁾. Da das Quadrat doch die größte rechteckige Fläche ist, welche mit einer bestimmten Menge Material umfaßt werden kann, fanden bei dieser Anordnung des doch so äußerst mühevoll nach oben auf die hohen Bäume zu schaffenden Materials die meisten Menschen dort Schutz. Hierhin gehört vielleicht auch noch folgende Überlegung. Ankermann⁷⁰⁾ machte darauf aufmerksam, daß in Afrika da, wo Völker, die ihre Wohnungen über rechteckigem Grundriß bauen, sich berühren mit Völkern, die ihre Wohnungen über kreisförmigem Grundriß errichten, die Träger der Mischkultur ihre Behausungen über quadratischem Grundriß, sogar in Gestalt eines Würfels mit aufgesetzter vierseitiger Pyramide, errichten. Ein Blick auf Schachtzabels Verbreitungskarte der afrikanischen Hüttenbauten⁷¹⁾ bestätigt dies für den quadratischen Grundriß. Es sieht hier so aus, als wäre das Streben, mit einer bestimmten Menge von Material einen möglichst großen Raum zu umfassen, wie es in den kreisförmigen Bauten zum Ausdruck kommt, zusammen mit dem Streben, den Rechtecksbau nicht fallen zu lassen, festgehalten worden, und so ergab sich dann mehr oder weniger unbewußt der Bau über quadratischem Grundriß, im Grasland von Kamerun sogar als Würfel. Bekanntlich hat ein gleichschenkliges Dreieck bei vorgeschriebener Schenkellänge den größten Flächeninhalt, wenn die beiden Schenkel aufeinander senkrecht stehen, und dementsprechend ist auch der Luftinhalt eines gleichschenkligen Giebeldaches dann am größten, wenn die beiden Dachseiten im Giebelbalken unter rechtem Winkel zusammenstoßen. In diesem Zusammenhang fällt dann aber der Bau des fel oder Versammlushauses auf der Karolineninsel Namoluk⁷²⁾ auf. Beim Bau ist viel Zahlenmystik wirksam. Die beiden Querbalken oder oitham, welche die Giebel tragen, stehen zu den Längsbalken oder sinau im Verhältnis 3:4 (!). In der Mitte der Querbalken werden senkrecht dazu die beiden „uranepot“ genannten Träger für den Dachgiebelbalken errichtet, und dadurch, daß man diese uranepot halb so groß macht wie die oitham, ergibt sich, ob mit oder ohne Absicht weiß ich nicht, daß der Luftinhalt des Giebeldaches ein Maximum wird. Bei dem Bau der Häuser auf Truk⁷³⁾, der, wie schon die Namen für die verschiedenen Balken besagen, eng verwandt ist mit den Bauten auf Namoluk, scheint das Gefälle des Daches, und dann damit auch der Winkel am Giebel, je nach Wunsch verschieden groß gemacht zu werden. Einen Firstwinkel von 90 Grad finden wir auch z. B. bei den Pfahlbauten des Dorfes Santa Rosa am See von Marakaibo⁷⁴⁾, das von Parahanos-Indianern bewohnt wird, die aber heute

68) Siehe 40) S. 439.

69) Siehe 32) 1. c.; siehe 31) S. 211, 283, 284.

70) Ankermann, Ethnographische Forschungsreise im Grasland von Kamerun, Z. f. E. 1910, S. 283 f., Seite 298 f.

71) Siehe 48) S. 441; I. A. f. E. 1912, Suppl. IV.

72) Girschner, Namoluk, B. A. 1912, S. 146 f.

73) Kraemer, Truk, Hamburg, S. 223.

74) Jahn, Parauhanos und Guajiros und die Pfahlbauten am See von Marakaibo, Z. f. E. 1914, S. 269 f.

zum größten Teil vermischt sind mit Weißen und Negeren. Eine Art von Maximum- und Minimum-Überlegung, wenn auch in anderer Form, scheint mir sicher vorzuliegen bei der Toranlage des befestigten Ortes Zhotsoma der Angami-Naga in Assam⁷⁵⁾. Der schmale Eingang ist mit einer einzigen Steinplatte gedeckt und knickt dann in der Mauer selbst plötzlich rechtwinklig um. Dadurch wird erreicht, daß der Eingang von einem einzigen Krieger leicht gesperrt werden kann.

Abkürzungen der benutzten Zeitschriften und periodischen Veröffentlichungen

A. — Anthropos	I. A. F. — Journal of American Folk-Lore
A. A. — American Anthropologist	I. A. f. E. — Internationales Archiv für Ethnographie
A. f. A. — Archiv für Anthropologie	I. R. P. S. — Journal of the Royal Polynesian Society
A. G. M. N. T. — Archiv für Geschichte der Mathematik, der Naturwissenschaften und der Technik	M. G. M. — Mitteilungen z. Geschichte der Medizin u. der Naturwissenschaften
Ar. — Archeion (Archivio di storia de la science)	Sc. — Scientia
A. P. A. M. — Anthropological Papers of the American Museum of Natural History	So. — Soldatentum
B. A. — Bässler Archiv	Y — Ymer (Stockholm)
I. — Isis	Z. f. E. — Zeitschrift für Ethnologie
	Z. f. Rk. — Zeitschrift für Rassenkunde.

⁷⁵⁾ Heine-Geldern, Die Megalithen Südostasiens . . . , A. 1928, S. 280, Hutton, The Angami Nagas, London, 1921, S. 45.

Der Hausrat im Touat (südalgerische Sahara)

Von
Karl Suter

Mit 6 Abbildungen

Das Touat ist ein Teil der südalgerischen Sahara. Es umfaßt zahlreiche Oasen, die insgesamt ein mehr oder weniger zusammenhängendes, von Norden nach Süden verlaufendes, grünes Band von 170 km Länge bilden. Es zerfällt in das Obere Touat mit Adrar und Tamentit und in das Untere Touat mit Zaouiet Kounta, Sali und Zaouiet Reggan als wichtigsten Siedelungen. Seine Bevölkerung, rund 38 000 Seelen zählend, besteht aus Arabern, Schwarzen und Mischlingen, die fast durchwegs einen arabischen Dialekt sprechen. Sie ist, wie auch der Hausrat dartut, der bloß das Allernotwendigste umfaßt, sehr arm. Im folgenden sei das Ergebnis der Bestandesaufnahmen, die ich in einigen Eingeborenenhäusern durchführen konnte, wiedergegeben, wobei die einzelnen Gegenstände mit dem dort gebräuchlichen Namen bezeichnet werden.

Unter den Gegenständen des Hausrats — sie alle sind von der Frau in die Ehe mitzubringen — darf keineswegs die *Reha* (auch *Rha*), die *Handmühle* fehlen. Sie besteht, wie auch andernorts, z. B. im Sudan, aus zwei gleich großen, aufeinander passenden, schweren Steinplatten von ungefähr 50 cm Durchmesser. Aus der Mitte der unteren Platte ragt ein rundes, festverankertes Holzstück auf, um das als Achse die obere mit einem zentral gelegenen Loch versehene Platte gedreht werden kann, und zwar mit Hilfe eines lose in ein randlich gelegenes Loch eingreifenden Holzstückes (*Schedad*). Man schüttet nach und nach ganz kleine Mengen Weizen- oder Gerstenkörner durch den neben der Achse noch frei bleibenden Raum der oberen Platte auf die untere. Während des Drehens — es entsteht, genau genommen, eine drehend-schiebende Bewegung — gelangen die Körner zwischen die beiden Steine und werden dort zermalmt. Das Mehl tritt am Rande dieser Mahlfäche aus und wird in einem unter der Handmühle ausgebreiteten Schaffell aufgefangen. Nach dem Mahlen hebt man die obere Steinplatte ab und entfernt von beiden das noch anhaftende Mehl mit einer Bürste (*Messaha*). Diese besteht einfach aus einem mit einer Schnur zusammengehaltenen Büschel Palmbast. — In jedem Hause ist auch ein *Gherbal* vorhanden, ein rundes Sieb aus einem feinen, auf einen Holzrahmen gespannten Drahtnetz. Es wird aus Nordalgerien bezogen und dient zum Entfernen der letzten, dem gedroschenen Korn noch anhaftenden Verunreinigungen.

Das Mehl wird im *Messued* aufbewahrt, einem Sack aus gegerbtem Lammfell. Diese Felle werden von den toten Tieren sorgfältig abgelöst, und zwar so, daß sie möglichst ganz bleiben. Die Schnittöffnungen bei den Hinterbeinen und dem Schwanz näht man zu und verziert sie mit Ledertroddeln; die Fellstücke bei den Vorderbeinen und beim Hals indessen schneidet man weg, wodurch eine einzige Öffnung entsteht, durch die man den Sack füllen kann. An ledernen Schnüren, an dieser Öffnung angebracht, hängt man den Sack, der 8 bis 10 kg Mehl zu fassen vermag, auf.

Im Touat stellt man aus Weizen- oder Gerstenmehl gesäuertes und ungesäuertes Brot her. Den gesäuerten Teig bäckt man auf einem *Taschin*, einem Teller aus gebranntem Ton, den man über das Feuer hält, oder, falls es sich um ungesäuerten Teig handelt, auf dem *Gellet el khobs* (*Khobs* = Brot), einem ovalen Gefäß aus gebranntem Ton mit zwei an den Enden der

Langsachse gelegenen Öffnungen. Die eine dient zum Einschieben von Brennmaterial (Palmzweige, dürre Blätter usw.) und die andere als Rauchabzug. Ist die Gefäßwand heiß geworden, so wird auf ihrer oberen, leicht eingefetteten Außenseite eine dünne Schicht Teig ausgebreitet. Im Nu haben die Frauen 20 bis 40 dünne Brotfladen hergestellt. Zum Brotbacken benützt man überdies das *Annur*, ein in den Erdboden des Küchenraumes eingelassenes, bis 40 cm tiefes Tongefäß, in welchem ein Feuer entfacht wird. Ist es warm genug geworden, so wird darin gebacken.

Fast in jedem Hause befindet sich ein *Mehras*, ein mit einem Henkel versehener *Stampfkübel* von 60 bis 80 cm Höhe und 30 bis 40 cm Breite,



Abb. 1. Handmühle (Reha), zwei Schließkörbe (Tedara), geflochtene Platte (Tebeg) und an der Wand aufgehängt Sieb (Gherbal) und Mehlsack (Messued).

in welchem Hirse mit Hilfe eines 1 bis 1,5 m langen Stampfholzes oder Stößels (Tegag) zerstampft wird. Dieser Morser ist aus einem Holzpflock herausgearbeitet, und zwar aus dem im Touat vorkommenden Agarabaum.

Zum Messen von Getreide-, doch auch Dattelmengen benützt man das *Asgen*, ein Holzgefäß oder Holznapf (Mescherba) von bestimmter Größe, oft mit einem Griff versehen. Sein Inhalt stellt eine Maßeinheit dar, auch diese *Asgen* heißen. Der Kauf zahlreicher Dinge, z. B. von Wasser oder Dünger, erfolgt gegen Entrichtung einer bestimmten Anzahl *Asgen* Weizen oder Gerste. Diese Meßgefäße sind nicht amtlich geprüft. Wenn man den Eindruck hat, daß die Größe eines solchen Gefäßes nicht stimmt, so vergleicht man es mit jenem eines Vertrauensmannes (Schahed) der Siedlung, z. B. des Notars; sein *Asgen* gilt als das richtige. Ein *Asgen* Gerste wiegt, in unserem Maße ausgedrückt, ungefähr 2,2 kg, ein *Asgen* Weizen dagegen 2,7 kg. Zum Messen kleinerer

Getreidemengen bedient man sich eines eisernen Bechers, der Kila. Prall gefüllt, entspricht er dem achten Teil des Asgen.

Zum Hausrat gehören die Gela, Wasserkrüge aus gebranntem Ton zum Holen und Aufbewahren von Trinkwasser. Ihre Öffnung wird mit Palmbast gegen das Eindringen von Schmutz und Fliegen verstopft. Nur gelegentlich findet man auch aus Ziegenfellen hergestellte Wasserschläuche (Gerba); ihre Anschaffung ist viel kostspieliger. Auf sie kann um so mehr verzichtet werden, weil fast in allen Siedlungen ein guter Ton für die Töpferei vorhanden ist. Diese Kunst wird von den schwarzen Frauen ausgeübt. — Besonders viel Wasser ist für die Herstellung von Lehmziegeln (Tub) für den Hausbau nötig.



Abb. 2. Von links nach rechts: Schüssel (Kesri), geflochtene Platte (Tebeg), Brotbackgefäß (Gellet el khobs) und Stampfkübel (Mehras).

Dieses Wasser wird in einem Betiia geholt, einem alten Benzinbehälter. Er wird mit Hilfe einer Stange, an der er aufgehängt wird, von zwei Männern auf den Achseln getragen. Nicht alle Haushaltungen besitzen einen solchen.

Gewisse Gebrauchsgegenstände werden aus Palmfasern geflochten, und zwar aus den Fasern der Stiele der Fruchtstände. Dazu gehört das Tebiga, ein kleiner Teller zum Hineinlegen verschiedenster Dinge und zum Zubereiten ganz einfacher Speisen, wie Frik (Gemisch aus Gerstenkörnern, Knoblauchblättern und etwas Salz, roh gegessen). Aus Palmfasern besteht ferner das Tebeg, eine große Platte, mit der man nach dem Dreschen die Spreu von den Körnern trennt. Man legt den Dreschrückstand auf diese Platte und schüttelt wacker, sie dabei etwas schräg nach vorn haltend; auch wird der Inhalt leicht aufgeworfen. Die Körner fallen dabei auf ein am Boden ausgebreitetes Tuch, derweil der Wind die leichtere Spreu auf die Seite treibt.

Zum Aufbewahren der verschiedensten Gegenstände und Nahrungsmittel, wie Lappen, Wolle, Schmuck, Korn, Gewürze, trockenes Gemüse, dient eine Art Korb, das *Tedara*. Es besteht aus zwei genau aufeinander passenden Teilen, einem unteren größeren, dem eigentlichen Korb, und einem oberen kleineren, dem Deckel. Mit Hilfe eingeflochtener gefärbter Fasern wird es verziert. Die *Tedara* sind von ganz verschiedener Größe. In den kleineren bewahrt man auch zermalnte, vom Kern befreite Datteln, sogenannten *Sfuf* auf. Solchen *Sfuf* aus dem *Tedara*, „*Sfuf Tedara*“ geheißen, bietet der Eingeborene seinen Gästen an. Es gilt für diese als höflich, ihre Hand dreimal mit *Sfuf* prall zu füllen.



Abb. 3. Holzschüssel (*Gesaa*), Kochtopf (*Gedra*) mit darauf ruhendem Gefäß (*Keskas*) und Deckel (*Emkeb*).

Aus Palmfasern bestehen auch die *Genina*, die wasserdichten Körbe für die Ziehbrunnen im Garten. Sie werden, wie alles Flechtwerk, von den Frauen hergestellt. Sie fertigen auch Gegenstände aus den schmalen Blättern der Palmwedel an, z. B. Matten und Körbe. Ein solcher Korb, *Tasga* geheißen, dient zum Entfernen von Kehrlicht und Asche aus dem Hause. Als Besen verwendet man die leeren Astgerippe (*Siuana*) von Datteltrauben. In andern aus gleichem Material bestehenden Körben, den *Guffa* oder *Tarabia*, verfrachtet man Sand und Mist. Für den Transport großer Lasten, z. B. von Salz oder Datteln, benützt man die *Gharas*, die großen, aus Palmwerg oder Kamelhaaren fabrizierten Körbe.

In der Sahara, wie in andern nordafrikanischen Gebieten, ist das wichtigste Gericht der Kuskus. Für seine Herstellung sind drei Gefäße, die im *Touat* aus gebranntem Ton bestehen, notwendig. Im *Kesri*, einer Schüssel, bereitet man den Kuskus vor. Man legt da hinein als Hauptbestandteil Körner von

Weizen, Gerste, Hirse oder Sorgho und ferner als Zutaten verschiedene Gemüse, wie Rüben, Erbsen, Bohnen. Der Kuskus wird im *Keskas*, einem Gefäß mit einem kleinen Loch in der Bodenmitte, im Dampf gekocht. Es ruht auf der *Gedra*, dem Kochtopf, den man mit Wasser füllt und auf drei Seiten über das Feuer stellt. Aus ihm dringt der Wasserdampf durch das Loch in den *Keskas* hinein. Die Berührungsstelle der beiden Gefäße wird mit Lappen abgedichtet. In der *Gedra* selber siedet man Gemüse und Fleisch für den Kuskus, doch auch Heuschrecken. Treten diese in Schwärmen auf, so werden sie massenhaft gefangen und in gesottenem Zustande auf der Hausterrasse aufbewahrt. Sie sind drei Monate haltbar. Sie werden, mit etwas Salz überstreut, als geschätzter Leckerbissen gegessen.



Abb. 4. Von links nach rechts: Buttergefäß (Zir), mit Kamelhaut überzogener Holzkrug (Beta), Milchgefäß aus Kürbis (Taruya) und Wasserkrug (Gela).

Der Kuskus wird auf einer großen Holzschüssel, der *Gesaa*, aufgetragen. Die größten Schüsseln sind 70 bis 80 cm breit, 20 cm tief und 5 cm dick und bestehen aus einer einzigen Stammscheibe; sie vermögen Speise für 15 bis 20 Personen zu fassen. Die *Touati* beziehen sie aus Nordalgerien. Aus der *Gesaa* wird mit Hilfe von Löffeln, doch auch mit den bloßen Fingern gemeinsam gegessen; beim Fleisch wird immer mit den Fingern zugegriffen. Man legt unter die *Gesaa* ein großes weißes oder rotes Tuch, die *Mendila*, an deren vorstehendem Rande man die Hände, die man vor und nach dem Essen mit Wasser begießt, abtrocknen kann. Der Kuskus wird, wenn Gäste zum Mahle geladen sind, mit dem *Emkeb* zugedeckt aufgetragen. Man möchte vermuten, dieser aus weißen und gefärbten Fasern geflochtene und mit farbigen Wollbüscheln geschmückte Deckel diene zum Schutze gegen die Fliegen, die in den Oasen eine wahre Plage bilden. Nach den Aussagen der Eingeborenen ist diese Vorkehrung indessen lediglich ein Akt der Höflichkeit.

In jedem Haushalt gibt es ein Gefäß zum Aufbewahren der Ziegenmilch, besonders der Magermilch. Es heißt *Taruya* und besteht aus einem völlig ausgetrockneten Kürbis (Garaa), der auf einer Seite aufgeschnitten und ausgehöhlt wird. Er wird an Schnüren an der Decke des Küchenraumes aufgehängt. Das macht man auch mit dem *Schekua*, einem länglichen Buttersack aus Ziegenhaut, der ungefähr 10 Liter Milch faßt. Er wird jedesmal am Vorabend des Tages, an dem man buttert, im Wasser aufgeweicht, damit er beim Eingießen der Milch nicht bricht. Ist er mit Ziegenmilch, die man gelegentlich mit etwas Schafmilch mischt, gefüllt, so schlägt man mit den Fäusten abwechselnd auf die beiden Sackenden. Dadurch wird die Milch so rasch hin und her bewegt,



Abb. 5. Schalensteine zur Herstellung von Schießpulver (*Haschret el barud*) in einer Gasse des Ksar Timimoun im Gourara.

daß es zu einer Ausscheidung von Butter kommt. In ungefähr 20 Minuten ist die Arbeit erledigt. Es handelt sich dabei stets nur um die Verarbeitung ganz kleiner Milchmengen, die von zwei oder drei schlechtgenährten Ziegen geliefert werden. Die Magermilch (*Leben*) wird getrunken, die Butter indessen aufbewahrt, bis nach ein paar Tagen davon vielleicht ein halbes Kilogramm vorhanden ist; dann wird sie eingekocht. Man bewahrt sie in einem *Beta* oder *Zir* auf, die beide aus dem Sudan ins Touat kommen. Die *Beta* sind runde, aus Holz bestehende Krüge, Schachteln oder Dosen verschiedener Größe, die mit Kamelhaut überzogen sind. Solch eine ganz kleine Schachtel, mit *Kautabak* angefüllt, trägt fast jeder Mann bei sich. Das *Zir* ist ein Gefäß aus Steingut zur Aufnahme von Butter, Essig, Pfeffertunke usw.

Als *Betana* bezeichnet man ein Schaf- oder Ziegenfell. Daraus werden Säcke gemacht zum Aufbewahren von Datteln, den *Temer el betana*, also den „Datteln aus dem Fell“. Diese bleiben darin bis fünf Jahre haltbar. Man findet prall

gefüllte Säcke häufig in den Eingeborenenhäusern. Vor dem Einfüllen muß man die Datteln auf Platten ausbreiten, mit heißem Wasser übergießen und mit einem Holzstück tüchtig umrühren, damit die Maden (Timdi) aus den Früchten austreten. Das ist in einigen Minuten geschehen. So werden die Datteln nicht zu naß und behalten ihren vollen Zuckergehalt. Nun drückt man sie mit den Händen zusammen, überstreut sie, damit sie nicht den widerlichen Fellgeruch annehmen, mit wohlriechenden Essenzen und steckt sie in die Säcke. Die Datteln trocknen darin mit der Zeit vollständig aus, verlieren ihre Frische und bedecken sich auch mit Fellhaaren. Als weit besser gilt darum das Aufbewahren in einer *Khabiaa*, einem aus Lehmziegeln errichteten quaderförmigen Behälter von 1 m Breite und 2 bis 2,5 m Höhe, der oben eine große Öffnung zum Einschütten der Datteln aufweist. Sein Boden wird oftmals mit grünen Palmzweigen bedeckt und mit einem Brei gekochter Datteln ausgestrichen, ebenso seine Wände. Dieser Abschluß soll das Auftreten von Würmern verhindern und den Zutritt von Luft erschweren, so daß die Datteln lange Zeit frisch bleiben, oft bis zu drei Jahren. Die reifen getrockneten Früchte werden mit bloßen, doch gewaschenen Füßen hineingestampft, gelegentlich unter Benützung eines Brettes, auf das man steht. Hierauf wird die Öffnung oben mit Lehmziegeln verschlossen. Die *Khabiaa* kann 300 bis 1200 kg fassen. Sie findet sich innerhalb des Wohnhauses, sei es im Innenhof oder im Speicherraum. Manchmal besteht der Behälter aus einem 1 bis 2,5 m hohen Lehmkrug, der ein bis zwei Kamellasten Datteln (ungefähr 140 bis 280 kg) aufnehmen kann.

In der Sahara wird viel Tee (*Tai*) getrunken. Darum sind in jedem Hause eine oder zwei alte Teekannen und ein paar kleine Gläser vorhanden, gelegentlich auch noch eine metallene Platte zum Aufstellen dieser Dinge. Tee und Zucker werden in Blechbüchsen aufbewahrt, der erstere im *Zenbil* und der letztere in der *Rebaia*. Diese Büchsen, Kannen und Gläser stammen aus Nordalgerien. Doch das niedrige Tischchen (*Mayda*), das bisweilen die Metallplatte ersetzt, wird im Touat angefertigt.

Eigener Fabrikation sind auch die *Sonduk*, einfache, in lebhaften Farben bemalte Holztruhen zur Aufbewahrung von Kleidungsstücken, Schmuck usw. Sie heißen auch *Tabut*, d. h. Kiste. Zur Aufnahme kleiner Gegenstände, wie Pfeifen, Tabaksbeutel, dient die *Debia*, ein kleinerer, mit Ledertroddeln versehener Sack aus gegerbtem Leder. Die *Debia* wird im Hause an der Wand aufgehängt und, falls man auf Reisen geht, am Arm getragen.

Jede Frau besitzt ein *Bekhara*, ein 10 bis 15 cm hohes, bemaltes und aus feinstem gebranntem Ton bestehendes Parfümgefäß mit kleinen, verzierten Abschlußbogen. Im *Bekhara* verbrennt sie am Abend im Schlafrum etwas Parfüm, besonders wenn sie nach eingebrochener Nacht den Besuch von Nachbarinnen empfängt. Das Gefäß wird von den Frauen auch unter die weiten Kleider gehalten, so daß der Rauch darin aufsteigt und über der Brust entweicht.

Zu Beleuchtungszwecken trifft man vereinzelt Azetylenlampen, sogenannte *Kinki*. Im übrigen benützt man brennende Palmwedel. Um Feuer zu entfachen, reibt man heute noch gelegentlich die Spitze eines besonders harten Stückes eines Palmwedels kräftig auf einem weicheren Stück. Dabei entsteht nach zwei bis drei Minuten so viel Reibungswärme, daß dieses schwarz wird und sich kleine Gluten bilden. Diese werden auf leicht brennbares Zeug, wie Palmbast, geblasen.

Zum Hausrat gehören auch *Schalensteine*, die zum Zerkleinern gewisser Dinge dienen. Sie bestehen aus hartem Gestein, z. B. aus Quarzsandstein oder Kalk, von den Eingeborenen *Haschra* geheißen; die mürben und

darum leicht bearbeitbaren Gesteine nennen sie indessen Talsa. Zum Zerkleinern benutzt man einen faustgroßen rundlichen Stein, die Bent el haschra, die „Tochter des Schalensteins“. Solche Schalen- und Schlagsteine, die im allgemeinen nur noch etwas zugeschliffen werden müssen, sind in den zahlreichen Gesteinsaufschlüssen relativ leicht zu finden.

Es gibt wohl kaum einen Haushalt, in dem nicht mindestens zwei Schalensteine vorhanden sind. Der eine davon ist der Haschret el alef, eine quadratische Platte von 20 bis 30 cm Ausdehnung und 5 bis 10 cm Dicke, die eine Schale von 10 bis 12 cm Durchmesser und 2 bis 5 cm Tiefe aufweist. In dieser zerkleinern die Frauen jeden Morgen mit dem Bent eine Anzahl Dattel-



Abb. 6. Schwarze Weberin am Webstuhl (Mensed) vor einem Lehmhause im Touat.

kerne (Alef) — beim Essen von Datteln werden die Kerne sorgfältig gesammelt — und ferner kleine, unreife Datteln, das sogenannte Haschef, und dazu vielleicht noch ein paar Tierknochen. Dieses ganze Gemisch, mit einer Spur Salz zusammen, verabreichen sie ihren zwei oder drei Schafen und Ziegen als Futter. In der gleichen Schale muß gelegentlich auch der aus Nordalgerien stammende Käse (Klila) seiner Härte wegen zerbrochen werden. Vereinzelt sieht man auch Steinplatten, die auf jeder Seite eine Schale aufweisen. In der einen werden Knochen und Dattelkerne zerschlagen und in der andern zarte Blätter, die man ißt, zerrieben, ferner Salz und Pfeffer.

Der andere Schalenstein, der Haschret el koheul, stellt eine kleine, ungefähr 10 cm breite und 2 bis 3 cm dicke Platte dar, die eine Schale von 5 bis 6 cm Durchmesser und 1 bis 2 cm Tiefe enthält. Die Frauen zerreiben darin geringe Mengen von Antimon (Koheul) zu feinem Pulver, mit dem sie sich unter Zuhilfenahme eines weichen Stabchens (meist Schilfrohr), des Merued,

die Augenbrauen und Wimpern färben, so daß diese tiefdunkel erscheinen. Dieses Verfahren führen sie auch bei ihren Säuglingen durch, weil nach ihrer Auffassung das Antimon gute Wirkung auf die Augen haben soll!

Für die Männer ist der *Haschret el barud* (barud = Schießpulver, auch Festschießen) wichtig, in welchem aus Salpeter, Schwefel und Holzkohle das Schießpulver fabriziert wird. Diese Chemikalien werden darin mit einem hölzernen Stößel zu Pulver zerrieben und gemischt. Salpeter kommt im Touat vor, z. B. bei Tililane; Schwefel wird von auswärts bezogen, und die Holzkohle gewinnt man aus dem im Palmenhaine häufig auftretenden, bis über manns-hohen Krenka-Strauch (*Calotropis procera*). In jeder Siedlung finden sich solche Schalen, entweder in anstehendem hartem Gestein oder in losen Blöcken. Sie sind, wie die schönen Beispiele von Taourirt, Tamentit und Beni-Tameur zeigen, 25 bis 35 cm breit und 10 bis 15 cm tief.

In jedem Hause des Touat wird gesponnen und gewoben. Das besorgen vor allem die schwarzen Frauen, und zwar zu allen Jahreszeiten, doch mit Vorliebe im Winterhalbjahr. Häufig sitzen sie mit der *Spule* (Mersel) oder dem *Handwebstuhl* (Mensed) vor dem Hause. Der Webstuhl wird an zwei Stäben (Tameduin) aufgerichtet, die man ungefähr 20 cm tief in den weichen Erdboden einschlägt und, damit sie gut halten, am Boden noch mit Steinen einfaßt. Diese Stäbe sind nichts anderes als von den Blättern befreite Palmwedel. Sie haben oben und unten je eine waagerecht liegende und in Gabeln endigende Stange aus Palmholz von 2 bis 2,5 m Länge zu tragen. Die Gabeln sind zur Verstärkung mit Kamelhaut sorgfältig umwickelt. Die vier Stäbe bilden ein Rahmengestell, das das Fadennetz festzuhalten und anzu-spannen hat. Die untere Stange ist feststehend, die obere indessen verstellbar. Das erlaubt, Stoffe von verschiedener Breite zu weben. Sämtliche für die Stoffbreite nötigen Kettenfäden werden parallel nebeneinander von einer Stange zur andern ausgespannt, sowohl die „männlichen“ (Sedda) als auch die „weiblichen“ (Ahma), und durch einen waagerecht liegenden Stab (Nira) voneinander getrennt. Die Schußfäden werden von Hand zwischen den Kettenfäden eingeschossen. Eine zehnzackige eiserne Gabel (Medrat) dient dazu, die senkrecht verlaufenden Fäden zu ordnen und den zuletzt gewobenen Streifen an den bereits gewobenen anzudrücken.

Die Frauen weben Wandbehänge (Dukali) und Teppiche (Telis, Frasch). Für die Herstellung der Telis verwenden sie eine kurze Wolle, die die eigenen Schafe, die Dman, liefern, für die der Dukali indessen eine lange, die gewöhnlich aus Nordalgerien eingeführt wird. Die Teppichwolle wird in einem Gipsbad weiß gefärbt. Den Gips brennt man in kleinen Mengen in der Küchenasche. Fast in jedem Hause sind Teppiche, die zum Sitzen und Schlafen dienen, vorhanden.

Der geflügelte Brustschmuck und seine Entwicklung in Costa Rica

Von
Charles A. Balser

Mit 3 Abbildungen

Der geflügelte Brustschmuck („Winged Pendant“) stammt ursprünglich aus dem nördlichen Küstenland von Südamerika, das heute den Republiken Colombia und Venezuela angehört. Allem Anschein nach verbreitete sich das Motiv dieses Schmuckes am stärksten nach den Kulturprovinzen von Panamá,

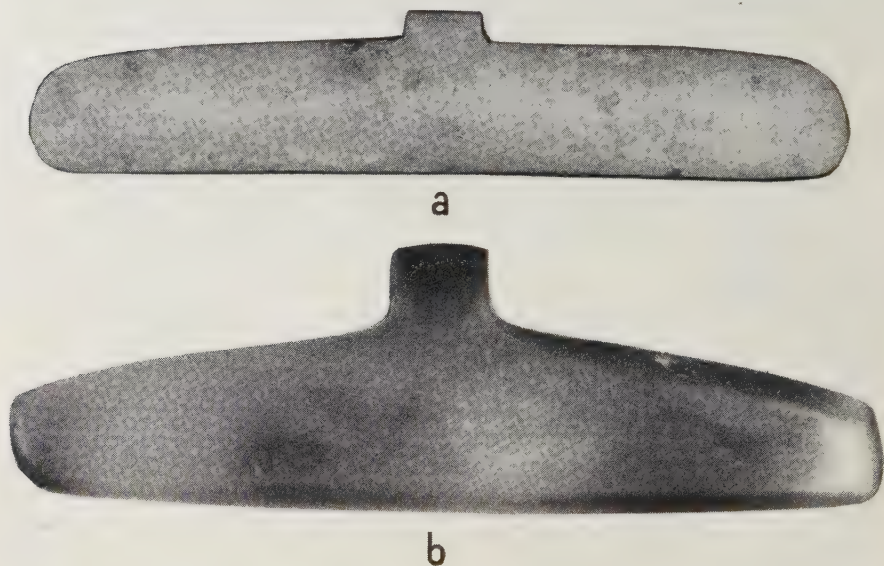


Abbildung 1

a) Länge 16,7 cm (Veraguas). b) Länge 7,7 cm (Coclé)

vor allem nach Coclé, Veraguas und Chiriquí. Als Austauschware gelangte es darüber hinaus nach Costa Rica, und zwar wahrscheinlich auf dem pazifischen Seewege nach der Halbinsel Nicoya, wogegen sein Import in das Gebiet der „Alten Linie“ („Línea Vieja“), der im Küstentiefland des Departamento Limón verlaufenden alten Eisenbahnlinie, sicherlich über Landverbindungen stattfand. Sogar bis zu den Antillen, nach Santo Domingo, läßt sich die Spur dieses Anhängers verfolgen, und überraschenderweise sind auch verschiedene Exemplare in dem mexikanischen Staat Oaxaca gefunden worden.

Das Steinmaterial, das man zur Ausarbeitung dieses Anhängers benutzte, ändert sich je nach den verschiedenen Kulturgebieten. Ursprünglich wurde wahrscheinlich jede Steinart herangezogen, jedoch haben die Grünsteine stets den Vorzug gehabt. In den Küstengegenden des nördlichen Südamerikas und auf den Antillen wurde dieser Anhänger auch aus Muschelschale geschnitzt. In Panamá wurde er dagegen meistens aus Achatscheiben hergestellt. Dort wurde er bei den Bestattungszeremonien durch Feuer so stark erhitzt, daß er seine schöne gelbrote Farbe in ein marmorweißes Opak verwandelte. Wenn wir die weite Verbreitung dieses Motivs in Betracht ziehen, so ist damit zu rechnen, daß eine große Anzahl dieser Objekte auch aus Holz geschnitzt wurde, das jedoch wegen seiner geringen Beständigkeit nicht mehr erhalten ist.

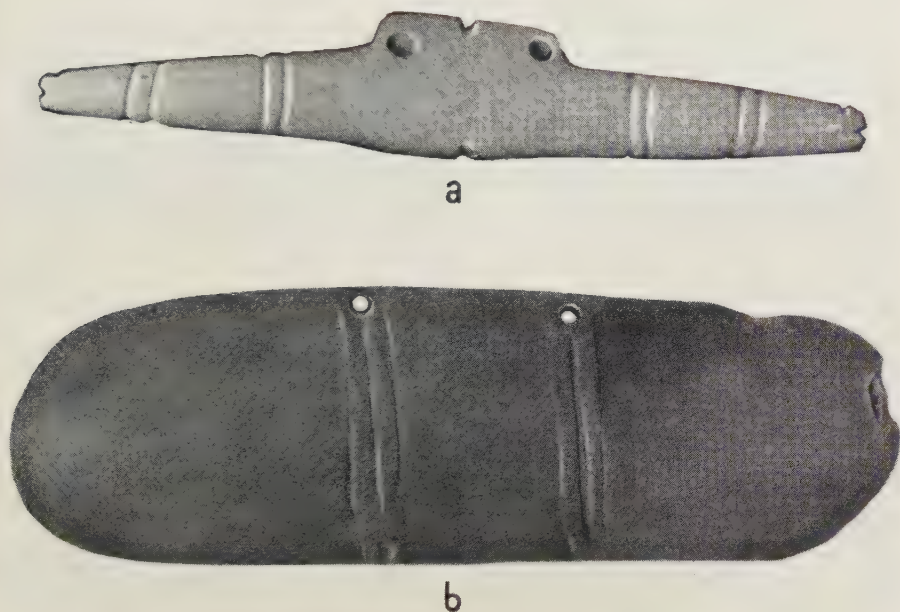


Abbildung 2

a) Länge 13,6 cm (Nicoya). b) Länge 14 cm (Linea Vieja)

Der geflügelte Brustanhänger ist als eine stilisierte Fledermaus mit gespreizten Flügeln oder, besser gesagt, als ein fliegender Vampir gedeutet worden. Seine letzte Entwicklung fand in den Halbedelstein-Schnitzereien der Halbinsel Nicoya und längs der „Alten Linie“ in Costa Rica statt. In Fig. 1a und 1b sehen wir die Ausgangsformen dieses Anhängers. Die primitivste Darstellung glauben wir in Fig. 1a zu erkennen, die außerdem aus einem gewöhnlichen Flußstein gearbeitet ist, wogegen das Stück in Fig. 1b, das aus Achat geschnitzt wurde, bereits eine schwungvolle Vollendung der Flügel aufweist. Beide Exemplare stammen aus Panamá, aber Fig. 1b ist ein Beispiel für den typischen geflügelten Brustanhänger aus Coclé, den wir auch schon als Importware an der „Alten Linie“ in Costa Rica gefunden haben. Fig. 2a zeigt einen Anhänger von der Halbinsel Nicoya mit kleinen Erweiterungen, wie

z. B. die Einteilung auf beiden Seiten der Flügel, den gespaltenen Anhängerknopf mit getrennten Bohrlöchern, die Fußspalte und schließlich die ersten Anzeichen von Tierköpfen an beiden Enden der Flügel. Der Anhänger selbst wurde aus einem grünen Jadeit gefertigt, der aber durch die Bodenfeuchtigkeit fast vollkommen entfärbt wurde. Fig. 2b zeigt einen dunkelgrauen Jadeit von der „Alten Linie“, bei dem bereits der vorragende Anhängerknopf verschwunden ist und der schon in seiner Mitte einen bestimmten Platz abgrenzt. Er ist mit den beiden Bohrlöchern am oberen Ende versehen. Im allgemeinen können wir in Fig. 2a und 2b einen gewissen Abstieg des stilisierten Motivs bemerken, jedoch erkennen wir die ersten Schritte zu der zukünftigen realisti-

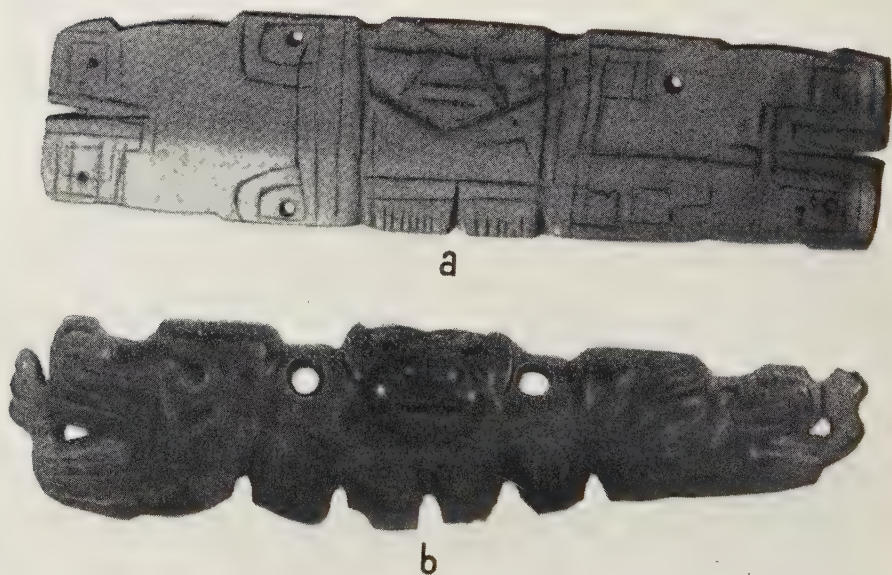


Abbildung 3

a) Länge 13,6 cm (Nicoya). b) Länge 7,2 cm (Linea Vieja)

schen Stilentwicklung. Ein allerdings seiner Farbe vollkommen verlustig gegangener Jadeit, der von der Halbinsel Nicoya stammt, ist in Fig. 3a abgebildet. Hier bemerken wir schon die fast vollausgestalteten Motive ohne stärkere Stilisierung. In der Mitte findet sich eine stehende Figur mit gut ausgebildetem Gesicht und Füßen, die beide mit geritzten Linien umgeben sind, wahrscheinlich als Andeutung der Flügel des Vampirgottes. Die Außenlinien dieses Anhängers sind von kleinen Kurven unterbrochen, die das Gebiet der verschiedenen Motive umgrenzen. Deutlich ist die aufgestülpte Nase des Krokodils mit eingesenktem Maul zu erkennen. Die Bohrlöcher mit doppelter Furche bilden die Augen auf der linken Seite, wogegen die rechte Seite nur ein unsymmetrisches Bohrloch aufweist, und an Stelle der Augen tritt hier eine Wiederholung der Krokodilnase in Winkelritzung auf. Diese Art des Anhängers

wurde bereits von C. V. Hartman als Fledermaus-Amulett bezeichnet. Unsere letzte Figur 3b stammt von der „Alten Linie“ und ist in einem blaugrünen Jadeit in Relief geschnitzt und mit gewissen Ritzlinien verziert, die die tierischen Eigenschaften hervorheben. Diese Figur zeigt deutlich in ihrer Mitte die Darstellung des Fledermausgottes und auf beiden Seiten als Attribute die Köpfe von Krokodilen mit nach oben züngelnden Drachenzungen. Ohne Zweifel stellt dieses Amulett die vollkommene Entwicklung im naturalistischen Stil des geflügelten Brustschmuckes dar.

Es ist interessant, daß ein so weit verbreitetes südamerikanisches Motiv seinen Höhepunkt in Costa Rica erreichen sollte, besonders wo es doch höherstehende Kulturgebiete, wie Coclé, durchlaufen hatte. Daher glauben wir, daß in Costa Rica, in Anbetracht der weit fortgeschrittenen Kunst der Steinschnitzerei, auch andere Motive ihre höchste Entwicklung gefunden haben.

Frobenius-Expedition 1952 — 1954 nach Bolivien

Von
Karin Hissink

Die zweite Expedition des Frobenius-Institutes nach dem Kriege (vom 27. 4. 1952 bis 13. 6. 1954) führte mit den beiden Teilnehmern, Dr. Karin Hissink und Albert Hahn, nach Bolivien, in einen begrenzten Raum des Departements Beni (Provinz Ballivian) und des Departements La Paz (Provinz Iturralde), zwischen dem 13. und 16. Grad südlicher Breite und dem 66. und 69. Längengrad.

Ziel der Expedition waren besonders auf die geistige Kultur der Eingeborenen ausgerichtete Forschungen unter den zur Sprachgruppe der Mosetenen gehörenden Chimanen und den zur Sprachgruppe der Tacaná gerechneten gleichnamigen Tacaná und Chama der tropischen Regenwälder am Fuße der großen Ostkordillere zwischen Rio Madidi und Rio Maniqui. Während besonders seit Créqui-Montfort und Rivet mehrere Linguisten (u. a. Pericot y Garcia, Loukotka) die Sprachgruppe der Tacaná zum Arawak rechnen, wird sie wie die der Mosetenen heute noch vielfach — so von Mason (u. a. auch Krickeberg, W. Schmidt) — als isoliert betrachtet, bevor nicht zukünftige systematische Forschungen endgültige Definition zulassen.

Allgemein werden heute die am Fuße der Kordilleren beginnenden Niederungen im Osten Boliviens mit Flugzeugen erreicht, da der Landweg durch Hochland und Montaña-Urwald zeitraubend und kostspielig ist. Die Expedition flog von La Paz aus zunächst nach San Borja und reiste von dort aus mit dem Einbaum den Rio Maniqui und Pachene flußaufwärts, um nach drei Monaten auf dem gleichen Wege wieder nach San Borja zurückzukehren. Das Studium in diesem Raum galt den Chimanen als Ausgangspunkt für die eigentliche Forschung unter den Tacaná.

Maniqui ist — wie Métraux (Seite 16) richtig vermutete — der heute gebräuchliche Name für den von Wegner als Rio Cochiro bezeichneten Fluß, während Cochiro ein südlicher Nebenfluß des oberen Maniqui und mitunter dieser selbst noch so genannt wird. Im Raume des Maniqui wohnen die Chimanen, die außerdem noch am Rio Apere, Rio Mato, Rio Chaparina, Rio Carepo sowie zwischen diesem und dem Rio Beni anzutreffen sind. Insgesamt dürften heute noch etwa 1500 Chimanen leben, nachdem ihre Zahl sich durch eine schwere Blatternepidemie 1947/48 um ungefähr 30 Prozent vermindert hat.

Die Chimanen am Maniqui sind in der Umgebung des seit einigen Jahren ständig anwachsenden San Borja, das mit den außerhalb des Ortes liegenden Estanzen heute rund 5000 Einwohner zählt, bereits stark zivilisatorischen Einflüssen unterworfen worden. Dagegen leben noch heute die Bewohner der oberen Flußregion, etwa von Caracara ab, sowohl was ihre materielle als auch ihre geistige Kultur anbelangt, fast noch in originalestem Zustand. Er ist hauptsächlich durch den Umstand bedingt, daß die zuletzt im Gebiet missionierenden Franziskaner bereits 1862 den Raum aufgaben und erst 1952 eine neue Missionsstation durch die heute den größten Teil der Provinz Ballivian und Iturralde betreuenden Redemptoristen in Caracara errichtet wurde. Sie wie auch die immer mehr von San Borja aus vorstoßenden Händler dürften in absehbarer Zeit eine Änderung der bisherigen Verhältnisse herbeiführen.

Von San Borja aus reiste die Expedition mit dem Flugzeug nach Rurrenabaque, mit Reit- und Lasttieren nach Tumupasa und Ixiamas sowie zu Fuß mit Trägern von Tumupasa nach San José de Uchupiamonas, von dort mit Flößen nach Rurrenabaque zurückkehrend. Von den drei Orten aus wurden zahlreiche Abstecher in die umliegenden Gebiete zur Vervollständigung der Arbeiten

unternommen. Die rund 1¼ Jahr währenden Studien in dem bezeichneten Raum betrafen hauptsächlich den Stamm der Tacaná, der früher mit seinen verschiedenen Untergruppen vorwiegend im Umkreis des Rio Tuichi und der angrenzenden Regionen des Beni ansässig war, bis er in den Franziskanermissionen von Buenavista, Tumupasa, San José und Ixiamas (Gründung 1680, 1713, 1716, 1721) zusammengezogen wurde. In diesen Orten und ihrer Umgebung sowie im Raum von Rurrenabaque und San Buenaventura konzentrieren sich noch heute die Tacaná. Die Arbeit der Expedition lag schwerpunktmäßig in Ixiamas, Tumupasa und San José mit einer Orientierung im Raum von Rurrenabaque und San Buenaventura.

Die gegenwärtige Situation der Tacaná ist unterschiedlich, nachdem sie — außer durch die Errichtung der Franziskanermissionen — am Ende des 19. Jahrhunderts durch den Einfluß der Gummi- und Goldgewinnung in den angrenzenden Urwäldern und im Mapiri-Gebiet, im letzten Jahrzehnt durch die Errichtung staatlicher Schulen und die Einberufung der jungen Männer zur einjährigen Militärdienstzeit neuzeitlichen Änderungen unterworfen wurden. Am stärksten ist der Zivilisationsprozeß — durch die Lage der Orte bedingt — in Rurrenabaque und in der am jenseitigen Ufer gelegenen Hauptstadt der Provinz Iturrealde, San Buenaventura, fortgeschritten. In Ixiamas hat der eigentliche Umbruch erst 1951 mit dem Ausbau eines Flugplatzes und der Einrichtung einer italienischen Siedlungskolonie begonnen. In San José haben vorwiegend die in den letzten 15 Jahren wegen wirtschaftlicher Notlage von Apolo her eindringenden Quechua eine wesentliche Änderung im Gefüge des Ortes herbeigeführt, der entsprechend heute mehr den Eindruck einer Quechua-Niederlassung macht. In der früheren, fast reinen Tacaná-Siedlung leben nur noch 11 Familien des Stammes. Die ältere Generation spricht zwar unter sich noch tacaná, allgemein aber quechua und mitunter spanisch. Die Kinder der Tacaná lernen und sprechen spanisch und quechua, und nur selten noch tacaná. Am reinsten hat sich die Tacanábevölkerung von Tumupasa erhalten, nicht zuletzt durch die für den Ort seit seiner Gründung typischen Wohnweise. In ihm haben zwar die meisten Familien ein Haus, sie benutzen dieses aber nur zu besonderen Gelegenheiten, wie z. B. den offiziellen kirchlichen Festtagen, während sie gewöhnlich bis zu 25 km im Umkreis abgeschlossen und zurückgezogen in ihren Pflanzungen verstreut leben.

Um einen Überblick über die Verteilung und Zahl der heutigen Bevölkerung zu geben, sei nachstehend ein kurzer Auszug aus dem Zensus von 1950, getrennt für die im Ort selbst und die in seiner Umgebung ansässigen Bewohner, angeführt im Vergleich zu einem Zensus zur Zeit der Gründung und aus den Jahren 1832 und 1886:

Name des Ortes	Ort	Umgebung	Insgesamt	bei der Missions- gründung	1832	1886
	1950					
Ixiamas	292	490	782	1721/2500	1.028	1.200
Tumupasa *) ...	349	84	433	1713/ ?	1.170	1.200
San José	277	—	277	1716/ 600	73	150

Aus der Aufstellung ist ersichtlich, daß die Bevölkerung stark dezimiert worden ist, durch Epidemien sowie Abwanderungen, vor allem in die Gummigebiete des Rio Madre de Dios, weil die Tacaná in dieser Region als zuverlässige und fleißige Arbeiter besonders geschätzt waren und es auch noch sind. Da der Zensus nicht den Anteil reiner Tacaná an der Gesamtbevölkerungszahl wiedergibt, ist nachstehend ihre prozentuale Verteilung nach den Angaben

*) Die Verteilung auf Ort und Umgebung entspricht nicht den tatsächlichen Verhältnissen.

verschiedener Gewährsleute angeführt. Nach diesen befinden sich heute noch etwa 70 Prozent reine Tacaná in Ixiamas, etwa 90 Prozent in Tumupasa und etwa 20 Prozent in San José.

Günstig war der Umstand, daß sich seit 1951 bei Ixiamas eine Gruppe der vom Rio Nataua-Madidi und Rio Heath stammenden Chama niedergelassen hatte. Zur Ergänzung der von den Chama bei Ixiamas gewonnenen Informationen unternahm die Expedition von Rurrenabaque aus noch eine Orientierungsfahrt mit dem Einbaum zu den längs des Beni wohnenden Chama-Gruppen bis kurz vor Cavinäs.

Die Arbeit zeigte, daß diese Chama — meistens vom Rio Tambopata bzw. Madidi kommend — bereits stärker zivilisiert worden sind als die Chama bei Ixiamas, die, abgesehen von ihrer zeitweise angelegten modernen Kleidung, einigen eingeführten Kochtöpfen, Macheten und Messern, noch in ihrem ursprünglichen Zustand leben. Die Chama von Campaña am Beni, unterhalb von Rurrenabaque, werden heute außerdem regelmäßig von einer Evangelistenmission betreut.

Das Studium der Stämme ergab:

1. Chimanen

Die von Nordenskiöld und Wegner beobachteten Ausdrucksformen der materiellen und geistigen Kultur bestätigten sich und konnten im wesentlichen unter anderem wie folgt ergänzt werden: Die religiösen Anschauungen der Chimanen zeigen eine ähnliche Struktur, wie sie Armentia und Nordenskiöld von den Mosetenen darlegen. Dem Schöpfergott Dohitt, der Menschen und Erde schuf, sowie der Gestalt des Opo, kommt auch bei den Chimanen zentrale Bedeutung zu. Um beide Wesen kristallisiert sich ein vielgestaltiger Zyklus von Mythen. Außer diesen Aspekten finden sich kosmologische Mythen sowie zahlreiche Mythen und Erzählungen, die im Zusammenhang mit Jagd und Feldbau stehen. Im Mittelpunkt des religiösen Zeremonials existieren das Rundhaus mit Mittelpfahl als Kultstätte, menschengestaltige Kultfiguren aus Holz und Ton, aus Holz geschnitzte Menschen- und Tiermasken, bestimmte Malereien auf Rindenstoffen und Kleidung sowie Felsgravierungen, die im Zusammenhang mit der Verehrung des Dohitt stehen.

2. Tacaná

Über die hauptsächlich in mehreren Schriften von Armentia veröffentlichten Aufzeichnungen über die Tacaná sowie die von Nordenskiöld in Cavinäs aufgenommenen Mythen hinaus, konnte von der Expedition ein sehr umfangreiches Material des geistigen Kulturguts, insbesondere an Mythen, religiösen und sozialen Anschauungen und Bräuchen, gesammelt werden, die ihre Daseinsform klar umreißen und veranschaulichen. Die Kultur der Tacaná von Ixiamas, Tumupasa und San José als die seßhaft gewordener Feldbauern zeigt unter sich, abgesehen von geringfügigen lokalen Verschiedenheiten, eine große Übereinstimmung, so daß sie als eine geschlossene Einheit bezeichnet werden kann. Charakteristisch für sie sind in der materiellen Kultur entwickelte Handwerke, wie Hausbau, Töpferei, Weberei und Flechtereie mit reicher Ornamentik, deren sinnvolle Bedeutung heute noch lebendig und in den religiösen Anschauungen verankert ist. Der übrige Besitz, wie Kleidung, Waffen, einige Handwerksgeräte sowie Schlafdecken, ist bereits modernisiert. Außerordentlich reich und vielgestaltig ist das geistige Leben der Tacaná. In seinem Mittelpunkt steht der Schöpfergott Baba buada oder Caquiahuaca. Unter ihm existieren

zahlreiche weitere Götter oder Edutzi, welche die verschiedensten Funktionen im Himmel, auf der Erde, in der Unterwelt, in den verschiedenen Weltgegenden sowie im Leben und in den Totenwelten der Eingeborenen ausüben, und von denen viele — wie Baba buada — auf bestimmten Bergen wohnend, gedacht werden. Diese Berge gelten als heilig und werden verehrt. Bei den Tacaná sind — obwohl der Pflanzeraspekt heute überwiegt — im alten Jäger- und Sammlertum wurzelnde Elemente wie z. B. der Komplex Herr bzw. Mutter der Tiere und Pflanzen, der Busch- und Wildgeister usw. noch elementar greifbar sowie ihr Übergang zum primitiven Pflanzertum und der heute gültigen Lebensform.

Mit den religiösen Anschauungen tief verwurzelt sind die sozialen Verhältnisse, insbesondere ausgeprägte Initiationsriten. Die Einhaltung und Wahrung der sozialen und religiösen Tradition liegt in den Händen von Medizinmännern verschiedener Rangstufen, denen zahlreiche Helfer und Helferinnen zur Seite stehen. Das rechteckige Kulthaus, menschengestaltige Götterfiguren aus Holz und Wachs, Steine als Symbol der verehrten Gottheiten, Masken sowie Coca, Ingwer und Tabak besitzen im Ritus neben Chicha aus süßem Maniok und insbesondere Mais tragende Funktion. Eine besondere Bedeutung kommt den Festen anlässlich der Aussaat und Ernte sowie dem Jagdzeremonial zu. Mehrere Anzeichen sprechen dafür, daß die Kopfjagd ursprünglich ausgeübt wurde. Spiegelbild des profanen, sozialen und religiösen Lebens sowie der verschiedenen kulturellen Entwicklungsstufen ist das Mythen- und Erzählungsgut der Tacaná, das von einem besonderen Reichtum, großer Vielfalt der Motive und stark in sich geschlossen ist.

3. Chama

Der Begriff Chama bedarf noch einer endgültigen Klärung und genauen Definition. Chama ist heute eine ortsübliche Bezeichnung für zahlreiche mehr oder weniger große Splittergruppen, die im Raum zwischen Madre de Dios, Tuichi und Beni nomadisieren. Métraux schreibt zu diesem Problem, daß die Guakanahua, die Chama und die Tiatinagua vielleicht Gruppen eines einzigen großen Stammes waren, den er vorschlägt, mit Tiatinagua zu bezeichnen, damit der Nomenklatur der frühen Missionare folgend. Dieser Vorschlag hat viel für sich, da offensichtlich auch eine starke kulturelle Übereinstimmung zwischen den Guakanahua, Chama und Tiatinagua besteht und zumindest die Herkunft der von der Expedition aufgesuchten Chama auf die Heimat der Tiatinagua im Gebiet des Tambopata hindeutet. Obwohl die Chama, ähnlich wie die Chimanen, feste Wohnsitze haben, die sie nur vorübergehend für größere Jagd- und Fischfangzüge verlassen, unterscheiden sie sich von ihnen dadurch, daß sie zur Zeit ihres schweifenden Daseins über sehr viel größere Räume und über längere Zeit hindurch nomadisieren. Die zahlreichen, mit Chama bezeichneten Splittergruppen, die bei Ixiamas und längs des Beni angetroffen wurden, weisen auf ein ziemlich einheitliches Kulturbild hin. Ihr profanes Leben spielt sich ähnlich wie das der Chimanen ab. Gleichgeartet ist auch ihr materieller Kulturbesitz gelagert. Im Gegensatz zu den Chimanen und Tacaná aber sind die Chama ausgesprochen kriegerisch, so daß sie noch zu Beginn des 20. Jahrhunderts der Schrecken aller Bewohner der Region zwischen Madidi, Tuichi und Beni waren.

Wie Chimanen und Tacaná verehren diese Chama einen Schöpfergott, Seau, der in einem bestimmten, für sie heiligen Berg wohnt und in Verbindung mit der Kopfjagd stehende Verehrung genießt. Die verschiedensten Geister des Waldes, des Wassers, des Wildes und der Pflanzen spielen

ferner im Gedankengut und Ritus eine große Rolle, in dem ebenfalls das Rundhaus mit Mittelpfahl, hölzerne Götterfiguren in Menschengestalt sowie Tierverkleidung einen wesentlichen Sinn haben. Auch von den Chama konnte eine kleine Sammlung von Mythen und Erzählungen aufgenommen werden.

Die alten Vorstellungen und Kultübungen, besonders der Chama bei Ixiamas, sind neuerdings, d. h. während der letzten Generation mit den von Peru her übernommenen Kulturelementen überlagert worden, die mit dem Genuß von Ayahuasca (*Banisteria caapi* Spruce) zusammenhängen. Der Ayahuascakomplex hat auch schon bei den Tacaná und in der Region des Beni Eingang gefunden und vielerorts die Ausbildung besonderer Ayahuasca-Medizin Männer ins Leben gerufen.

Ein Vergleich zwischen den drei angeführten Stämmen zeigt, daß die Chimanen und Chama typische Vertreter periodisch nomadisierender Feldbauern sind mit ausgesprochener Jäger- und Sammlertradition, während die Tacaná von Ixiamas, Tumupasa und San José bereits sesshafte Feldbauern sind mit einer entsprechend ausgerichteten geistigen Kultur unter gleichzeitiger Bewahrung wesentlicher Elemente des alten Jäger- und Sammlertums. Die gegenüber den Chimanen und Chama höherstehenden Tacaná haben sicherlich eine nicht unbedeutende Rolle in der Kulturgeschichte der Andenregion gespielt.

Bei der Betrachtung der Stellung der besuchten Stämme im Vergleich zu denen der umliegenden Gebiete, insbesondere auch denen des andinen Hochlandes, scheint ihre Vitalität und die Kraft, mit der sie trotz äußerer Einflüsse ihre alten, vorhandenen Traditionen bis heute bewahrt haben, nicht unwichtig zu sein. Die Frage, ob andine Hochkulturen nicht Wurzeln in der Kultur der Montaña haben, bzw. ihre erste Formung und Ausbildung von diesem Raume aus erfolgt ist, und vielleicht in späterer Zeit eine in umgekehrter Richtung verlaufende Rückwirkung der inzwischen im Andengebiet entwickelten Hochkulturen auf die der Montaña und der östlich angrenzenden Niederungen erfolgt ist, kann wahrscheinlich durch die gewonnenen Expeditions-Ergebnisse unterbaut werden. Zumindest dürfte ein starker Impuls von diesen Montaña-Kulturen auf die frühen Kulturen des Hochlandes ausgegangen sein. Nachweisbar ist in der Zeit nach der spanischen Eroberung eine ständige Wechselbeziehung zwischen Tiefland und Hochland, die den alten Handelswegen folgte und in der eine stärkere Aktivität, offensichtlich von den Stämmen der Niederungen, ausging. Die Berührung dieser Stämme mit der überwältigenden Natur des Berglandes und die geistige Auseinandersetzung mit ihr muß eine umwälzende, nachhaltige und richtungweisende Entwicklung in ihrem kulturellen Leben ausgelöst haben. Selbstverständlich gehört zu einer Klärung dieser komplizierten Probleme weiterhin die systematische völkerkundliche, aber auch linguistische und archäologisch-prähistorische Erforschung ähnlich gelagerter Räume am Ostabhang der Kordilleren.

Zur Ergänzung der Informationen wurden folgende Arbeiten durchgeführt:

Anlage einer Sammlung wissenschaftlicher Zeichnungen,
Zusammenstellung ethnographischer Sammlungen,
photographische Aufnahmen und die Aufnahme von Kinofilmen, 16 mm,
Ton-Aufnahmen.

Die Expedition fand durch den Präsidenten der Republik Bolivien und die Vertreter seiner Regierung, die Angehörigen des Redemptoristen- und Franziskanerordens, sowie zahlreiche Privatpersonen im Lande eine wohlwollende Unterstützung.

Im Text erwähnte Literatur:

- Armentia, Nicolás: Navegación del Madre de Dios. Bibl. Boliv. Geogr. Hist. Bd. I und II. La Paz 1887/88.
- Descripción del territorio de las misiones franciscanas de Apolobamba, por otro nombre, Frontera de Caupolicán. La Paz 1905.
- Créqui-Montfort, Georges de, und Rivet, Paul: La famille linguistique Takana. Journ. Soc. Amér. Paris, n. s. Bd. 13 und 14, 1921/22.
- Mason, J. Alden: The languages of South American Indians. Handbook of South American Indians, Bd. 6, Bull. Bur. Amer. Ethnol. No. 143, 1950.
- Métraux, Alfred: The native tribes of Eastern Bolivia and Western Matto-Grosso. Bull. Bur. Amer. Ethnol. No. 134, 1942.
- Nordenskiöld, Erland: Forschungen und Abenteuer in Südamerika. Stuttgart 1924.
- Resultados generales del censo de población de la Republica de Bolivia. Ministerio de Hacienda y Estadística, La Paz 1951.
- Wegner, Richard Nikolaus: Indianer-Rassen und vergangene Kulturen. Stuttgart 1934.
- Zum Sonnentor durch altes Indianerland. Darmstadt 1936.

Rosalienfest und Trancetänze in Duboka

Pfingstbräuche im ostserbischen Bergland

Von

G. A. Küppers

Mit 14 Abbildungen

Die nachstehende Schilderung entstammt einem ausführlicheren Manuskript über das gleiche Thema:

Auf mehreren ethnographischen Streifzügen durch den Balkan hatte ich Gelegenheit, die Pfingstbräuche von Duboka kennenzulernen — zum erstenmal auf einer Reise im Jahre 1938; dann wieder im folgenden Jahr 1939.

Ich kannte, als ich zum erstenmal nach Duboka kam, den Bericht des Lehrers Riznitsch nur flüchtig. Die genau angegebenen Einzelheiten der Ortschaft, die Höhlen, die Ruinen, waren mir nicht geläufig. Wohl wußte ich als bestimmende Ortsangabe, daß das Dorf Duboka in der Landschaft Svizd gelegen sein sollte.

Auf keiner meiner Karten war eine Landschaft dieses Namens verzeichnet; auch der Fluß Ponor gab mir keinen Anhalt. Ich forschte in Belgrad, konnte aber selbst in den Ministerien keine Auskunft bekommen.

Duboka liegt im ostserbischen Bergland, in der Nähe des Städtchens Kutschevo, das ich über Pozarewatz und Smederevo erreichte. Der Weg führt von Belgrad über die östliche Ausfallstraße an der Donau entlang, kreuzt beim deutschen Kriegerfriedhof von Smederevo die Morava und wendet sich von hier ins Innere des serbischen Berglandes.

Duboka liegt am Ausgang eines Engtales im Flußbett der Poreka. Duboka ist ein typisches Bergbauernstädtchen. Es ist der Sammelplatz für die verstreut in den Bergen liegenden Gehöfte und Anwesen der fast ausschließlich von Viehzucht lebenden Bergbevölkerung.

Mit einer negativen Feststellung muß ich leider beginnen. Obgleich wir eifrig nach der Pfingsthöhle gefahndet haben und auch eine tief in die Berge hineinführende Höhle aufstöberten und weit in die Tiefe verfolgten, konnten wir die eigentliche Pfingsthöhle mit den geschilderten Grotten nicht finden. Das Gebirge um Duboka ist karstig zerklüftet. Es muß viele Höhlen geben. Einer Höhlenforschung sind im serbischen Bergland dankbare Aufgaben gestellt.

Das zweite negative Ergebnis hängt mit dem ersten aufs engste zusammen: Da wir die Pfingsthöhle nicht fanden, konnten wir auch die an diese Höhle gebundenen Bräuche und Feierlichkeiten nicht beobachten, die nach der Darstellung von Riznitsch den bedeutsameren und gewiß ältesten Teil der Zeremonien darstellen. Es handelt sich um die Blumenfeste in der Höhle, um die heiligen Waschungen und um die Wahl des sog. Rosalienerlöserchors, der eigentlichen Blumenritterschaft, des Blumenkönigs und der Blumenkönigin. Diese wichtigsten Bräuche fallen auf den „Pflanzenfreitag“ (Bijalki petak). Die am Blumenfreitag gewählten Königinnen sollen nach Auffassungen, die Lehrer Riznitsch mitteilt, in der Rosalienwoche die Rosalien wählen. Riznitsch schildert ja eingehend, wie lebendig die Bräuche noch zu seiner Zeit erhalten waren: die heilige Waschung im Fluß. Er betont ausdrücklich, daß die Geschlechter sich getrennt aufstellten, daß dann fünf der schönsten Jungfrauen sich der vorjährigen Rosalienkönigin gesellten und diese den schönsten Burschen (möglichst einen jungverheirateten) zum König krönte und ihm das Schwert verlieh. In dieser Zeremonie haben wir gewiß Überbleibsel aus sehr alten, an Höhlen gebundenen, mutterrechtlichen Kulturen vor uns.

Über diese Bräuche konnten wir keine Beobachtungen anstellen und auch trotz eifriger Nachforschung nichts erfahren. Auch Prof. Kazimirowitsch, der uns bei der zweiten Reise als Dolmetscher zur Seite stand, sind offenbar diese Bräuche entgangen.

Ich kann hier mithin nur ein Teilergebnis vorlegen und warte selbst auf die Gelegenheit, den an das Innere der Höhle gebundenen Feierlichkeiten genauer nachzugehen. Möglicherweise sind sie ausgestorben; wahrscheinlich werden sie aber von der Bevölkerung als besonderes Geheimnis ängstlich gehütet; neugierige Fremde möglicherweise irreführt.

Vom zweiten Teil der Bräuche, welche in die Pfingstwoche fallen, haben wir eingehend die auf das Pfingstfest selbst fallenden Vorgänge beobachtet können, welche sich auf dem Dorfplatz und beim Fluß abspielen.

Der Dorfplatz ist der Mittelpunkt dieser Handlungen. Es scheint der auch von Riznitsch erwähnte Platz zu sein, hat aber im Laufe der Zeit eine bezeichnende Wandlung durchgemacht. Riznitsch schildert den Mittelpunkt der damaligen Pfingstveranstaltungen im Dorf: „Eine ungeheure Volksmenge hatte sich mitten im Dorfe am Flusse hingelagert. Kurzum, die Bezirke Preka, Svizd und Homolj hatten sich hier zum Gelübdemahl ein Stelldichein gegeben. In einem mächtig großen Obstgarten am Dubokaflusse saßen zahllose Leute. Jede Familie hatte vor sich ein niederes rundes Tischchen mit einem ganzen Braten drauf —.“

Aus dieser Schilderung geht hervor, daß der Festplatz zur damaligen Zeit mit Obstbäumen bestanden war, oder aber, daß der Platz inzwischen gewechselt worden ist. Diese Annahme ist bei der starken Bindung an die Überlieferung nicht naheliegend. So muß man annehmen, daß es sich um den gleichen Platz handelt, von dem dann allerdings die Obstbäume verschwunden sind. Heute ist der Platz ein großer Rasen inmitten des Dorfes, mit einem sehr alten Baum bestanden, der im Festbrauch eine beherrschende Rolle spielt; in der Nähe des alten Baumes ist ein hölzernes Turmgerüst errichtet als Ersatz für die Kirche, die Duboka sich offenbar noch nicht leisten konnte. Auch dieser Turm hat seine zeremonielle Bedeutung, da auf ihm die Glocke angebracht wird, die das Fest einleitet und einläutet. Auf der dem Turm gegenüberliegenden Seite des Platzes ziehen sich laubenartige Hütten hin, den mit Rind und Wagen oder auch mit Pferdegespann aus den Bergen kommenden einzelnen Sippen als Unterkunft für die Mahlzeiten dienend. Die Hütten sind in einer Reihe nebeneinandergebaut, scheinbar eine durchlaufende, wehrgangartige Laube; doch ist deutlich der Einzelcharakter der Hütte in der architektonischen Gliederung zu erkennen. Das Dach ist durch einfach übereinanderkragende Bretter gedeckt. Die Hütten machen also einen recht provisorischen Eindruck.

Der ganze Rasenplatz und Dorfanger ist gegen den Fluß hin abfallend und hier mit einem Zaun versehen. Er liegt in der Gabel zweier Wege. Durch ein Törchen im Zaun gelangt man auf die untere Dorfstraße. Dieser folgt man etwa fünfzig Meter, dann führt ein schmaler Steig zwischen Obstgärten und Zäunen zum Fluß, der in hundert bis zweihundert Metern erreicht ist.

Die Sippenlauben am Rande des Angers sind der Schauplatz der festlichen Schmausereien. Der Dorfanger ist der Platz aller Handlungen, welche mit dem Tranceschlaf und den Verzückungen in Verbindung stehen. Durch das Gartentörchen bewegen sich die Erlösergruppen zum Fluß. Hier finden bei einer Sandbank die Waschungen und zeremoniellen Erweckungen statt.

Soviel über Rahmen und Schauplatz des Festes.

Der erste Festtag.

Als wir auf dem Wege nach Duboka am frühen Pfingstmorgen in Kutschevo Station machten, wurden wir Zeugen der Vorbereitung zu einer Feier, die etwa unserer Gründonnerstagsherrenpartie gleichzusetzen ist. Im Wirtshaus, in

welchem wir abgestiegen waren, sammelten sich die Männer des Ortes, insonntäglich feierlicher Kleidung. Eine große geschmückte Kerze zierte ein scheibenförmiges, mit Wirbelornamenten geschmücktes Brot. Die etwa ein Meter hohe Kerze zeigte Schmuck von Blumen und bunten Bändern.

Ähnliche, nicht ganz so stattliche Scheibenbrote wie das auf dem Festtagstisch wurden in Bäckerläden der Nachbarschaft feilgeboten. Ich nahm eins davon für das Museum für Völkerkunde in Berlin mit.

Wir konnten den Verlauf dieser Herrenpartie nicht weiter verfolgen; als die Zigeunerkapelle sich einfand, die Tafel zu verschönen, und mit dem Eintreffen des Popen zur Eröffnung der Feier gerechnet wurde, mußten wir aufbrechen, um zur Feier in Duboka zurechtzukommen.

Ungefähr in der Höhe von Neresnica biegt die Straße nach Duboka von der Landstraße ab, steil und eng ins Gebirge hineinführend. Es sind die Berge des Homoljestockes, des Kerns des ostserbischen Berglandes, in welchem das Dorf Duboka liegt.

Mit dem Auto mußten wir vor dem Eingang ins Dorf eine Furt des Dubokaflusses durchqueren. Hinter der Furt gabelt sich der Weg. Wir folgten der oberen Straße bis an den Anger, der sogleich als Platz der kommenden Feiern zu erkennen war. Auf der Höhe des Turmes machten wir halt.

Im Dorf herrschte bereits reges Leben. Es wurden Lämmer und andere Schlachttiere zum Bäcker gebracht, der sie in den Backofen schob. Wiederum wurden Ferkel, am Spieß groß gebraten, vorübergetragen. Auffällig war die Art, wie ihnen kreuzweis die Füße über der Drehstange gebunden waren. Alle diese Einzelheiten konnte ich im Bild festhalten.

Im Wirtshaus sammelten sich Zigeuner; eine Bläsergruppe, rassisch als Halbzeiguner, als unbestimmbares Gemisch, anzusprechen, wird von einem blinden Alten als Primas angeführt, offenbar bäuerlicher Abstammung. Außer dieser primitiven Kapelle findet sich ein Konzertorchester an mit Geigen, Baßgeigen und Xylophon, nach Art der ungarischen Zigeunerkapellen. Sodann sind da zwei Einzelmusikanten, die später zu den Erweckungstänzen bevorzugt herangezogen werden: ein Dudelsackbläser, ein gesunder Bauernbursch mit romanischem Einschlag (wie ich solche in Bukarest und der Walachei viele sah), und ein Geigenspieler von durchaus nordischem Gepräge, ein sehr intelligenter junger Mann von ganz und gar westeuropäischem Gepräge. Er ist der beste und beliebteste Musikant. Dagegen ist der Dudelsack mit uralten Weisen das eigentlich kultische Instrument.

Noch hat das Fest nicht begonnen. Man steht um 10 Uhr vormittags noch in den Vorbereitungen. Ein Zelt mit Süßigkeiten ist aufgeschlagen worden. Wir benutzen die Gelegenheit, uns die ausgelegten Lebzelterkostbarkeiten anzusehen, dabei besonders auf den ornamentalen Schmuck achtend. Der Lebzelter bietet hier die gleichen Süßigkeiten und das gleiche Schaumbackwerk feil, das wir in Syrmien bei der Kapelle Maria Schnee, am Erinnerungsfest für die Schlacht von Peterwardein, angetroffen haben; es ist nicht anders als das, was auf dem Jahrmarkt in Veprowatz in der Batschka verkauft wurde. Es ist ganz billiges, buntgefärbtes Zuckerzeug. Von Interesse sind für uns nur die Ornamente. Es finden sich die alten, auch auf unseren Jahrmärkten anzutreffenden Ursymbole: Pferde und Reiter, Räder und Wickelkinder, Prinzessinnen und natürlich auch Herzen. Diese in mancherlei Größen, mit bunten Bildern geschmückt, die mit Versen und sentimentalischen Szenen bedruckt sind.

Während wir uns beim Zuckerbäcker umschaute, sind aus den Bergen ringsum zahlreiche Fuhrwerke eingetroffen. Alle Straßen sind belebt von Menschen, die dem Dorf und dem Festplatz zustreben. Bei den Lauben sammeln sich die Bauernwagen. Sie sind hochbepackt mit Gerätschaften und Lebensmitteln, die den Festtisch zieren sollen. Die Sippen sind geschlossen von den

Bergen herabgekommen. Greise mühen sich an Stöcken, Kinder spielen dazwischen. Dort wird eine bettlägerige Alte vom Wagen gehoben und behutsam auf den Rasen gebettet.

Es lockt uns, die Vorbereitungen in den Zelten näher zu betrachten. Um einfache Brettertische sind primitive Bretterbänke aufgebaut.

Die Tische sind beladen mit Speisen. Von Zelt zu Zelt sind die Tafeln aufgebaut, überreich bestellt. Die Speisen sind von Zelt zu Zelt verschieden und doch mehr oder minder in der gleichen Weise zeremoniell aufgebaut. Zuunterst liegen Brote von kreisrunder Form. Jedes Brot ist mit einem Ornament geschmückt, das deutlich seinen einstigen Symbolcharakter zu erkennen gibt. Unter den Symbolen ist unschwer die Verwandtschaft mit Flecht- und Schlangenornamenten zu erkennen. Die Brote dienen dem Spanferkel zur Unterlage, das gewissermaßen die Tafel krönt. Daneben finden sich Schalen mit einfarbig bunten, ehemals gewiß auch ornamentierten Eiern. In einer anderen Schale steht Schafkäse bereit. Zwischen Brot und Fleisch und Süßigkeiten ist Lauch, Knoblauch, verteilt. Etliche Flaschen Wein, Pflaumenschnaps (Slivovitz) und Krüge mit Wasser vervollständigen das Ganze.

Wir sind später vom Sippenältesten zu Gast geladen worden; wir haben unser Teil Spanferkel und Schafkäse und Landwein und Kuchenbrot abbekommen. Alle Speisen wurden aus der Hand gegessen.

Der eigentliche Beginn des Festes ist der Augenblick, in welchem der Glöckner auf den Holzturm steigt, um den Glockenstrick an der Glocke zu befestigen. Zum folgenden Einläuten des Festes benutzt er ein feingewebtes, mit Blumen geschmücktes Tuch. Unter Anführung des Sippenältesten wird bald darauf eine Fahne eingeholt von der Bläserkapelle. Die Fahne selbst ist wiederum mit Blumen und Spiegeln und Sprüchen geschmückt. Sie trägt in Seide gewebt ein Heiligenbild. Die Fahne baumelt an einem Querholz. Der Fahnenstange endet in einem Birkenzweig. So gibt sich die Fahne zwanglos als Symbol des Lebens- und Pfingstbaumes zu erkennen; mehr noch dadurch, daß ihre Aufstellung unter einem Tusch der Musik beim Zelt des Sippenältesten in einem Kübel mit Wasser stattfindet. Gerade das Wasser in diesem Kübel deutet darauf, daß in vergangener Zeit an Stelle des toten Fahnenbaums ein lebender Baum benutzt worden ist.

Eine weitere Eröffnungszeremonie besteht im Aufstellen geweihter Kerzen, Wachsdrähte, welche man den Tischen und Speisen anheftet, sowie in Räuchern und Versprengen von Weihwasser. Diese Weihezzeremonie wurde nach dem Bericht von Riznitsch von einem Popen ausgeführt. Wir haben bei beiden Besuchen keinen Popen zu Gesicht bekommen. In beiden Jahren versah der Sippenälteste dieses eigentlich priesterliche Amt. In einer Henkelschale trug er das Räucherwerk von Laube zu Laube, von Tisch zu Tisch. Eine Frau schritt hinter ihm, mit dem Wedel Weihwasser versprengend. Mit dieser Zeremonie war der Auftakt zum allgemeinen Beginn des Festschmauses gegeben, an welchem wir uns, soweit uns unsere Photoarbeiten dazu kommen ließen, nach Herzenslust beteiligten.

Pfingstschlaf und Erweckungstänze: Die von Riznitsch geschilderten Vorgänge haben sich bis heute fast unverändert erhalten. Wir hatten Gelegenheit, in beiden Reisejahren, an beiden Pfingsttagen viele Fälle von Rosalienschlaf und die daran sich knüpfenden Zeremonien der Erweckungstänze kennenzulernen. Ich habe die Vorgänge bis in alle Einzelheiten genau mit der Kamera eingefangen und mit dem Film aufnehmen können; die Äußerungen der Rosalien im Tiefschlaf sind von mir auf Wachswalzen mit dem Edisongrammophon aufgenommen worden. Sie befinden sich mit weiteren Schallaufnahmen meiner Reisen im Phonogrammarchiv des Museums für Völkerkunde in Berlin-Dahlem, wo sie, nach Auskunft, durch Kriegseinwirkung verlorengegangen.



Abb. 1. Glockenturm in Duboka; auf ihm wird zu Beginn des Festes die Glocke aufgehängt; beim Läuten faßt der Glöckner den Glockenstrick mit einem Tuch. Er hält in der Hand einen Strauß mit Blumen.



Abb. 2. Die Festhütten der Bergbauern auf dem Festplatz. Jede Sippe tafelt in einem eigenen Zelt. Die Dächer der Zelte stoßen so aneinander, daß der Eindruck eines langen Bretterschuppens entsteht.



Abb. 3. Festbeginn: Die Kirchenfahne wird beim Zelt des Festvorstandes aufgestellt. Die Fahne erhält ihren Platz in einem Kübel, in welchem sich Wasser befindet. Der Fahnenmast ist mit Laub und Blumen, das Fahnentuch selbst mit Spiegeln und Räderkringeln geschmückt. An das Fahnentuch angeheftet werden Wunschtücher; auf welchen Bitten vorgebracht werden.



Abb. 4. Festmahlzeit in einem Sippenzelt.



Abb. 5. Aufbau des Spanferkels auf der Festtafel vor Beginn der Mahlzeit.



Abb. 6. Austeilung des Segens vor der Mahlzeit; der Sippenälteste geht in Priesterfunktion von Zelt zu Zelt.



Abb. 7. Auflauf auf dem Zeltplatz um eine „Gefallene“.



Abb. 8. Eine am Boden liegende Somnambule, gehalten von den Helfern.



Abb. 9. Kopf einer Somnambulen, im Stadium des Wahrredens. Die Schlafende hält in der Hand den segenspendenden Kräuterstrauß: Lauch, Wermut, Kamille.



Abb. 10. Erweckungszeremoniell: der Anführer der Helfer umtanzt mit der Erlöserschar die Schlafende (Mann mit Hut im Hintergrund), während der Musikant auf der Schalmey die Erweckungsmelodien bläst.



Abb. 11. Gang zum Wasser: die Schlafende wird getragen von der Erlöserschar; unterwegs mehrmals abgesetzt und umtanzt. Am Fluß findet dann die letzte Erweckungszeremonie durch Besprengen mit Wasser statt.



Abb. 12. Erweckungszeremonie: Besprengen mit geweihtem Wasser; der Anführer der Erlöserschar schöpft aus dem Fluß Wasser in einen Krug; vom Krug läuft das Wasser über eine Messerklinge und Kräuter in die hohle Hand. Der Zeremonienmeister nimmt das Wasser in den Mund, zer kaut Kräuter dazu (Knoblauch) und bespritzt mit dem Brei das Gesicht der Schlafenden, die daraufhin bald erwacht.



Abb. 13. Die Somnambule am Fluß, im Zustand des ersten Erwachens. Nach dem Erwachen tanzen die nunmehr Erweckten im Reigen der übrigen.



Abb. 14. Schwerttanz; Anführer der Tanzschar. Am Nachmittag tanzt eine Schar erlesener Männer und Frauen, festlich geschmückt, durch das Dorf. Der Anführer der Schar trägt ein Schwert. Alle Teilnehmer sind mit Blumen geschmückt.

Im Umhergehen und beim Besuch der Zelte bemerkt man, daß die Schmausereien nicht der eigentliche Sinn des Festes sind; jedermann scheint etwas Besonderes, in der Luft Liegendes zu erwarten. Da — ein Schrei, markdurchdringend. Die Menge strömt zu einer Stelle auf dem Anger. Als wir hinkommen, finden wir eine alte Frau, lang auf den Boden gestreckt, und eine Gruppe dabei beschäftigt, die Frau zu betten. Die Frau schlägt mit den Händen wild um sich, sie ballt die Fäuste und ist bemüht, sich die Kleider vom Leib zu zerren. Mehrere Männer und auch Frauen müssen die Frau, die über unwahrscheinlich starke Kräfte verfügt, bändigen.

Die erste Rosalie ist in Schlaf, einen tranceartigen Zustand, gefallen.

Bald bricht eine zweite Frau an einer anderen Stelle des Rasens nieder. Eine dritte, junge Frau, ist auf dem Hof ihres Hauses vom Pfingstgeist befallen worden. Alte Weiber sind bemüht, ihr, die man im Schuppen in einen Stuhl gelehnt hat, durch Kräuter und Zuspruch Hilfe zu verschaffen.

Überall, wo die Rosalien vom Geist befallen werden, reden sie in Zungen. Die Menge lauscht andächtig ihren Äußerungen, da der Glaube allgemein ist, daß die Rosalien in die Zukunft schauen können. Ihre Äußerungen sind bald ein Schreien, bald Stimmeln und Winseln, bald Hauchen. Nach einer Zeit konvulsivischen Ringens befällt sie eine Lähmung, die dann wieder durch Abwehr und Kraftausbrüche unterbrochen ist.

Nachdem die vom Rosalienschlaf Befallenen niedergebrochen sind, sammelt sich um sie eine Gruppe von Tänzern und Tänzerinnen. In dieser Gruppe ist offenbar der alte Erlöserchor zu sehen. Unter Anführung eines stattlichen Mannes, der in der Hand ein Messer hält und dazu Kräuter mancherlei Art, Wermut, Knoblauch, Kamille, schließt sich die Gruppe zur Kette. Die Kette beginnt um die Schlafende zu tanzen, nachdem der Anführer mit dem kräutergeschmückten Messer ein Kreuz über die Schlafende zeichnete. Auch setzt der Anführer seinen Fuß auf den Leib der Schlafenden, bzw. er stößt mit seiner Fußspitze an ihre Fußsohle. Dreimal bewegt sich der Erweckerchor im Uhrzeigersinn um die Befallene; dann wird die Richtung des Tanzes geändert. Ich konnte die feineren Einzelheiten gerade dieser streng zeremoniellen Tänze nicht genauer beobachten.

Ist dieser Reigen ausgeführt, bei welchem die von Rznitsch mitgeteilten Verse auch heute noch gesungen werden — ein Dudelsackbläser oder Geiger spielt dazu altertümliche Weisen —, so wird die Schlafende von mehreren Umstehenden vom Boden gehoben, unter den Armen gefaßt und etwa dreißig Meter weiter abermals auf dem Anger niedergelegt, etwa in Nähe des alten Baumes. Womöglich wird zum drittenmal Station gemacht. Auf jeder dieser Stationen wiederholen sich die gleichen Tanzzeremonien unter Begleitung der Musik.

Die letzte Station ist vor dem Gartentörchen. Von hier aus geht der Weg dann unmittelbar, zwischen den Obstgärten entlang, zum Dubokafluß. Bei einer Sandbank am nördlichen Ufer treffen alle Erweckungsgruppen zusammen.

Die Erweckungszeremonien am Flußufer: Das Bett des Flusses ist an der Stelle der Erweckungszeremonien nur sehr seicht, mehr eine Furt, durch welche das Vieh getrieben wird und Fuhrwerke ihren Weg nehmen. Das Wasser ist klar; es rinnt lebhaft zwischen dem weißschimmernden Geröll.

Auch bei der Sandbank am Fluß wird der Erweckungsreigen noch einmal um die Schlafende getanzt. Darauf findet eine Beschwörungsszene statt, bei welcher einerseits die mitgeführten, vom Anführer getragenen Kräuter eine Rolle spielen; das Schwergewicht der Handlung ruht aber in einer Art von Besprengen, Bespeien, wozu das Wasser dem Fluß entnommen wird.

Die enge Beziehung der Rosalienbräuche zu Wasser- und Blumenkulten ist gerade an dieser Besprengungs- und Wiedererweckungszeremonie zu erkennen.

Der Anführer der Erlöserschar zerkaut einige Blätter der Kräuter, Wermut, Kamille und Lauch. In einem Krug wurde Wasser aus dem Fluß geschöpft. Dieses Wasser ließ man über gekreuzte Messerklingen und dazugehörige Kräuter rinnen. Es wurde in der hohlen Hand des Anführers aufgefangen und aufgeschluckt. Durch Zerkauen der Kräuter, vermischt mit diesem Wasser des Dubokaflusses, dem geheimnisvolle Kraft zugesprochen wird, bildet sich im Munde des Anführers ein Saft. Diesem Saft kommt die erweckende und belebende Kraft zu. Sind die Kräuter genügend lange zerkaut, so tritt der Anführer vor die Schlafende hin. Nach abermaligem Kreuzzeichen mit dem kräutergeschmückten Messer stellt sich der Anführer breitbeinig vor die Liegende. Mit kräftigem Nachdruck verspritzt er jetzt den im Mund angesammelten Kräutersaft explosionsartig der Schlafenden ins Gesicht, die bald darauf die Augäpfel bewegt und die Augen schlaftrunken und geistesabwesend öffnet. Nach mehrmaligem Spritzen und Anspeien mit dem Kräutersaft ist die Pfingstschläferin so weit zu sich gekommen, daß sie sich aufrichten kann. Viele Hände bemühen sich um sie, offenbar freudig erregt, da man dem Pfingstschlaf glückliche Vorbedeutung zuschreibt. Nach einer weiteren Weile vermag sich die Rosalienschläferin zu erheben. Einige kräftige Männer nehmen sie in die Mitte; so kehrt der Erweckungszug zurück auf den Dorfanger.

Ein Fruchtbarkeitstanz beschließt am Abend den festlichen Tag. Die Frauen des Dorfes erscheinen zu diesem Tanz in vollem Schmuck reicher Münzgehänge. Der Tanz, eine der vielen Koloarten, soll Wohlstand über das Dorf bringen. Er wird so getanzt, daß das auf der Brust getragene Münzgehänge in scheppernde Bewegung versetzt wird und die großen Silbermünzen, meist Mariatheresientaler oder höhere Dinarwerte, aneinanderklingen.

Diesem Fruchtbarkeitstanz voraus geht ein Schwertumzug, der seinen Weg über den Anger und durch die Hauptstraßen des Dorfes nimmt. Die feschesten Burschen und Mädels, wohl auch Jungverheiratete, erscheinen zu diesem Umzug in reichem Blumenschmuck. Die Burschen sind mit Schwertern versehen. Eine Musikbande führt den Zug an.

Die Musikanten und die Tänzer werden auf dem Anger ausgeputzt. Zum Schmuck gehören außer den Blumen noch bunte Bänder und ein Tuch in Art eines Taschentuchs, das über der rechten Schulter angeheftet wird, so daß es über den Rücken herabfällt. Außerdem werden glückbringende Spiegel an der Schulter befestigt und zuletzt Wachskerzenfäden auf der Schulter, den Musikanten auch auf den Instrumenten aufgesetzt. Den tieferen Sinn dieses Umzuges konnte ich noch nicht ermitteln.

Zum Schluß der Darstellung des Festablaufs mag noch auf eine Besonderheit hingewiesen sein: die Bittgänge. Während des ganzen Tages wurde zum Beispiel in einem Fall eine Fahne durch die Menge getragen, ein mit Schrift bedecktes Tuch, das an einem Stecken angeheftet war. Es beschwor Rache herauf für einen Fall von Blutrache, der in der Familie des Bittgängers vorgefallen war.

Literatur:

Lehrer Riznić aus Kučevo schildert die Rosalienbräuche seiner Zeit (um 1890) in der von Prof. Fr. Krauss redigierten Monatsschrift für Volkskunde „Am Ur-Quell“ (1890/9).

II. Kleine Mitteilungen

Einiges über die Jagd bei den westlichen Tungusen

Von
Hans Findeisen

Die Landschaften zwischen Steiniger und Unterer Tunguska einschließlich des Jenissej-Ufergebietes, zwischen diesen beiden großen Nebenflüssen des letztgenannten Stromes (Nordostsibirien), bieten eine bedeutsame ethnographische und kulturgeschichtliche Problematik. Hier leben als nächste Nachbarn einerseits die „paläoasiatischen“ Jenissejer längs des Jenissej und im Mündungsgebiet der Steinigen Tunguska, und andererseits sind die dortigen Urwälder auch von der Hauptmenge der westlichen Tungusen besetzt, die allerdings im Süden (am Sym) und weiter im Norden (im Gebiet von Turuchansk und Igarka) auch noch etwa 150 bzw. 250 km weit nach Westen über den Jenissej hinaus vorgedrungen sind. Im gleichen Abschnitt des Jenissej wohnen auch die alten westlichen Grenznachbarn der Jenissejer, die Ostjaksamojeden, mit denen sie durch starke kulturelle Bande verknüpft sind, und im Raume des mittleren Jelogui-Abschnittes (eines westlichen Nebenflusses des Jenissej), der zwischen den Ortschaften Werchnje und Nishnje-Inbatsk (= Ober- und Unter-Inbatsk) in diesen mündet, erstreckt sich ein spitzer Keil des Volkstums der ugrischen Ostjaken ganz nahe an die Wandergebiete der Jelogui-Jenissejer heran. So finden sich die ethnogeographischen Verhältnisse auf der 1927 erschienenen „Étnografičeskaja Karta Sibiri“ der Akademie der Wissenschaften der UdSSR, vorwiegend nach den glänzend bearbeiteten Volkszählungsergebnissen des Jahres 1897 (sowie neuerer Untersuchungen) dargestellt. In meiner Abhandlung „Aus Wirtschaft und Kultur der Jenissejer“ („Koloniale Rundschau“, XXXII, Leipzig 1941, S. 267) habe ich eine Umzeichnung des größeren Abschnittes zwischen der Stadt Jenisseisk im Süden und den Brechowschen Inseln im Norden, wiedergegeben. — I. M. Suslov, der hervorragende Kenner der westlichen Tungusen, erzählte mir 1929 in Moskau, daß das sogenannte „Nördliche Komitee“, die Verwaltungszentrale für die kleineren Völkerschaften des Nordens der UdSSR, ebenfalls eine große ethnographische Karte der UdSSR ausgearbeitet hätte. Ob diese identisch mit einer von B. O. Dolgich bearbeiteten ist, die soeben in der deutschen Literatur erwähnt wird (Eberhard Wolfram: „Völker erhalten eigene Sprache — Über die Völker des hohen Nordens in der Sowjetunion“, Teil II — Zeitschrift „1/6 der Erde“, Band II, Stuttgart 1953, Heft 11, S. 4), vermag ich nicht zu sagen.

An der Steinigen Tunguska reichen die jenissejischen (ketischen) Wohngebiete, etwa 90 km stromaufwärts, bis zum Platz der dort befindlichen jenissejischen Konsumgenossenschaft Sulomai (= „Steilhang“), die auch das Ende der großen von Ilija Tyganov gezeichneten Karte des letzten Abschnittes der Steinigen Tunguska bildet (vgl. die Abb. 3 und 4 bei Findeisen: „Landkarten der Jenissejer“ — ZfE, Bd. 62, Jg. 1930, S. 218 und 219). — Über die östlich an die Jenissejer grenzenden Tungusen wußten wir bislang nicht sehr viel. Neben den bereits erwähnten I. M. Suslov ist inzwischen auch A. F. Anisimov getreten, von dem bereits eine Reihe wichtiger Arbeiten vorliegt im „Sbornik Muzeja Antropologii i Étnografii“, Bd. XII und XIII, Leningrad 1949 und 1951 und zuletzt auch im „Sibirskij Étnografičeskij Sbornik“ des Ethnographischen Institutes = „Trudy“ (Arbeiten) dieses Institutes, Neue Serie, Band XVIII, Moskau/Leningrad, Akademie d. Wiss. d. UdSSR 1952. Diese Arbeiten sind um so wertvoller, als sie es uns nunmehr gestatten, die kulturellen Beziehungen der Jenissejer nicht nur nach dem Westen hin zu untersuchen, womit sich ja G. N. Prokofev bereits bedeutsam beschäftigt hat (vgl. schon seine erste Studie „Ostjako-Samoedy Turuchanskogo Kraja“ in Zeitschrift „Étnografija“, III, Heft VI, Moskau/

Leningrad 1928, S. 96—103 und dann ferner manches andere aus seiner Feder), sondern auch nach dem Osten. Daß hier eigentlich noch alles zu klären ist, zeigt beispielsweise die ketische Schamanentracht zum Unterschied von der der Nichtschamanen, und das eigenartige tungusische „Schamanisieren auf dem Wasser“, wovon mir Suslov 1929 von den Tungusen der Steinigen Tunguska mündlich berichtet hatte. Diese Angaben bestätigt nunmehr auch Anisimov in der zuletzt erwähnten Arbeit, S. 213. — Die gleiche Vorstellung ist aber auch ketisch (vgl. Abb. 25 bei Findeisen: „Der Mensch und seine Teile in der Kunst der Jenissejer [Ketó]“ — ZfE Bd. 63 Jg. 1931, S. 307).

Wegen der Bedeutung, die nun den Tungusen, zwischen Steiniger und Untere Tunguska, auch für die ketische Kulturgeschichte zugeschrieben werden muß, möchte ich mir gestatten, einige Auszüge aus einer Studie I. M. Suslovs hier in deutscher Sprache wiederzugeben, die an einer abgelegenen Stelle erschienen ist, und zwar in der Jäger- und Trapperzeitschrift „Ochotnik i Pušnik Sibiri“, Bd. III, Heft 1. S. 44—49, Nowosibirsk, Januar 1927. Die Arbeit führt den Titel „Ochota u tungusov“ (Die Jagd bei den Tungusen) und bietet Mitteilungen über die Tungusen am Oberlauf der Flüsse Podkamennaja Tunguska, Tschunja und im Gebiet der Wasserscheide zwischen ihnen. Suslov erklärt, daß die Jagd dieser tungusischen Gruppen die Grundlage ihrer gesamten Wirtschaft darstellt, im Gegensatz zu den Gruppen im Nordteil der Ilimejschen Tundra. Gejagt werden vor allem Eichhörnchen, Vielfraß, Luchs, Bär, wildes Ren, Moschustier, Fuchs, Hermelin, Feuermarder, Zobel, Hase und Wolf; von Vögeln Auerhahn, Birkhahn, Waldhuhn, Gans, Schwan, verschiedene Entenarten und Tauchergans. Letztere wird nicht als Nahrung verwertet, sondern nur ihres Balges wegen erbeutet, aus dem Tabaksbeutel usw. hergestellt werden. Hauptjagdgerät sind Gewehr und Speiß; außerdem werden Fallen für Fuchs- und Bärenfang, für das Hermelin manchmal Selbstschüsse, sonst Schlagfallen (für Eichhörnchen und Hermelin) und Dohnen für den Auerhahn benutzt. Der beliebte Fuchsfang mit Strychnin konnte infolge Mangels an diesem Gift nur von wenigen ausgeübt werden. — Der Fang der Elche in Gruben, wie er bei den Jenissejern gang und gäbe ist, ist vollkommen unbekannt! Wesentlich ist auch die Angabe, daß Pfeil und Bogen nur höchst selten vorkämen und ausschließlich Sportzwecken dienten! — Die Jenissejer der Steinigen Tunguska konnten sich im Winter 1922/23 infolge Verwendung dieser altertümlichen Jagdwaffen wenigstens noch zu 50 Prozent erhalten; hätten sie sie nicht mehr besessen, wären sie vielleicht restlos an Hunger zugrunde gegangen, an dem, wie mir die Jenissejer berichteten, vor allem die Maßnahmen der neuen Sowjetbürokratie an Ort und Stelle schuld waren, die ihnen Pulver und Schrot nur gegen Pelzwerk abgab und nicht mehr auf Kredit, wie es seit langem bei ihnen üblich gewesen war. — Suslov berichtet von den Tungusen, daß die Jagd unter Verwendung von Pfeil und Bogen durch einen religiösen Gebrauch abgekommen wäre, da die Vorfahren dieser Tungusen den Kosaken einmal geschworen hätten, diese Waffen niemals mehr zu benutzen, weshalb das Schießen mit ihnen als große Sünde angesehen würde. Außerdem hätte für einen solchen Schwurbruch die höchste Gottheit Šovaki strenge Strafen ausgesetzt.

Man geht gewöhnlich nur tagsüber auf die Jagd und kehrt am Abend wieder ins Zelt zurück, wodurch es auch den Alten ermöglicht wird, an der Jagd teilzunehmen. Suslov traf z. B. auf seinen Reisen u. a. einen hundertjährigen Tungusen aus dem Geschlecht Pankagyr, der während der Jagdsaison noch seine 200 Eichhörnchen erlegte, was zwei Drittel oder die Hälfte der Beute seiner Söhne ausmachte. Auch die Frauen nehmen an der Jagd teil und erbeuten manchmal sehr viel mehr als die Männer. Nahrungsmittel nehmen diese Tungusen niemals auf den Jagdang mit (wieder zum Unterschied von den Jenissejern). Das Fell der getöteten Tiere wird am Jagdort nicht abgezogen, sondern alles wird ins Zelt gebracht, mit Ausnahme der großen Tiere allerdings. Der zurückkehrende Jäger wirft Jagdgerätschaften und Oberkleidung ab, steckt sich eine Pfeife an und setzt sich zum Ausruhen an das Feuer. Die Frau richtet das Essen für ihren ermüdeten Mann her, sammelt alle Sachen auf und macht sich dann mit den erwachsenen Kindern daran, die Jagdbeute abzulebern. Der Jäger häutet die erlegten kleineren Tiere fast niemals selbst ab. Irgendein Ritual ist damit nicht verbunden. Eine Ausnahme davon bildet nur das Ablebern des Bären. Die Eichhörnchen werden gewöhnlich mit der Haarseite nach innen abgezogen; anders als bei einem Opfertier, dem „Gottes-Eichhörnchen“, das mit der Haarseite nach außen abgezogen wird.

Das Gewehr gilt als ein beseelter Gegenstand, in dem sich der Geist *Omugden* (wörtlich: der Innere, im Gewehr Befindliche) aufhält. Von ihm wird auch der Schuß geleitet. Der Geist wird von dem Tungusen selbst durch Umarbeiten des Gewehres in dieses hineinpraktiziert, und zwar meistens so, daß der Tunguse Wasser aus dem Mund auf einen durch Feuer glühend gemachten Teil des Gewehres laufen läßt. „Es gibt deshalb nicht einen einzigen Fall, daß ein Tunguse mit einem neuen Gewehr auf die Jagd ginge. Er arbeitet es immer um, wenn auch nur in den winzigsten Einzelheiten, wobei in erster Linie das Visierkorn als Hauptdetail für die Schußsicherheit verschoben oder ersetzt wird.“ Bei auftretenden Schäden wird angenommen, daß der Geist oder der „Herr“ des Gewehres davongegangen wäre. Die Reparatur gilt dem Tungusen als Rückkehr des Geistes, und er spricht: „*Omugden* ist wieder zurückgekehrt.“ *Suslov* teilt mit, es geschehe aber oft, daß *Omugden* überhaupt nicht mehr zurückkehrt, d. h. daß das Gewehr Fehler bezüglich der Treffsicherheit aufweist. In einem solchen Falle wirft der Tunguse es weg. — Auch in Pulver und Schrot werden Geister als anwesend angenommen. Der Pulvergeist hinterläßt beim Schuß seine Exkremeute. Bevor ein Tunguse auf die Jagd geht, holt er sich erst Rat beim Zeltfeuer, das ihm als hauptsächlichstes Mittel zur Erkenntnis des voraussichtlichen Jagderfolges für den Tag gilt. Wenn er im Zelt sitzt, so blickt er in das Feuer und überdenkt alle Örtlichkeiten, die er im Laufe des Tages zu besuchen beabsichtigt. Er denkt z. B. an den Punkt A. Wenn im gleichen Augenblick das Feuer knackt, so heißt das, daß er diese Örtlichkeit nicht besuchen soll, denn die Jagd dort würde schlecht werden. Nun beginnt der Jäger über den Platz B nachzudenken. Wenn das Feuer still ist und nicht knackt, so ersieht er daraus eine Zustimmung des Herdfeuers, seines besten Freundes. Er begibt sich also für seine Jagd zu dem Punkt B. — Bei den Jenissejern der Steinigen Tunguska ist es nun — wieder im Gegensatz zu der tungusischen Tradition — gerade ein gutes Vorzeichen, wenn das Feuer knallt, und man sieht darin ein Zeichen dafür, daß man an diesem Tage viele Eichhörnchen erlegen wird (*Findeisen*: „Reisen und Forschungen in Nordsibirien. Skizzen aus dem Leben der Jenissejstjaken“, Berlin 1929, S. 32).

Suslov verdanken wir auch interessante Einblicke in das tungusische, mit der Jagd verknüpfte Gewohnheitsrecht. Danach ist der Herr des Jagdgebietes die Familie und nicht die Sippe. Dabei findet das Recht der Familie auf ein Jagdnutzungsgebiet nur Anwendung bezüglich der Tiere, die mit Fallen gefangen werden, denn die Zurichtung von Fallen bedeutet einen großen Zeit- und Arbeitsaufwand und ist auch mit dem begrenzten Vorrat an Rentierflechten innerhalb des betreffenden Gebietes verknüpft. Auch der Elch fällt unter das gleiche Recht. Die Anwesenheit von Elchen in dem einen oder dem anderen Jagdgebiet wird gewöhnlich im Winter festgestellt. Bevor sich aber eine Eisrinde auf dem Schnee gebildet hat, rührt man den Elch nicht an. Ist letzteres Ereignis eingetreten, so beginnt der Tunguse, diesem großen Waldtier mit dem Hund nachzujagen. Nun kommt es aber oft vor, daß der Elch auf der Flucht vor dem Jäger auf das Jagdgebiet eines Nachbarn gerät oder auch schon vor der Bildung des Harsches ein Nachbarjagdgebiet aufgesucht hat. In solchen Fällen gehört das Tier demjenigen Familienvorstand, in dessen Gebiet es zuerst festgestellt worden ist. „Eine Verletzung dieses Gebrauches führt zur Klage beim Sippengericht, wobei der Schuldige in der Mehrzahl der Fälle der öffentlichen Schande anheimfällt. Er wird gezwungen, sich auf der allgemeinen Sippenversammlung vor dem Kläger bis zur Erde zu verneigen. Im Wiederholungsfalle setzt es Prügel.“ — Die Eichhörnchenjagd unterliegt keinerlei Beschränkungen, findet aber doch gewöhnlich auf Territorien statt, die keinem besonderen Besitzer zustehen.

Auch die folgenden Angaben des hervorragenden Tungusenkenners werden von Interesse sein: „Zeitbegrenzungen bezüglich der Nutznießung eines bestimmten Jagdgebietes bestehen nicht. Das Familienjagdgebiet vererbt sich in väterlicher Linie, gewöhnlich aber nicht weiter als bis zum Enkel. Nach dem Tode des Vaters können die Söhne sich noch von den Erträgen des überkommenen Territoriums ernähren, aber den Enkeln wird es schon zu eng. In solchen Fällen findet eine Teilung der Familie statt, und die Ausscheidenden begeben sich auf freies Territorium, wobei sie ihr Recht darauf unter unbedingt notwendiger Zustimmung der benachbarten Sippe antreten.

Das Jagdrecht innerhalb der Mitglieder einer Gruppe von Verwandten wird durch die tatsächlich vollzogene Nutzung des Jagdgebietes und durch das alljährlich vorgenommene Aufstellen von Fallen dortselbst in Kraft gesetzt. Wenn der Inhaber eines

Jagdgebietes dieses aus irgendwelchen Gründen aufgegeben hat oder es nicht mehr bewirtschaftet, kann es von einer anderen Person übernommen werden, wobei die Sippenzugehörigkeit keine Rolle spielt. Solche Übernahme kann aber immer nur mit Zustimmung des Inhabers, falls dieser noch lebt, erfolgen, oder, im Falle seines Todes mit Zustimmung seiner nächsten Verwandten. Streitigkeiten in diesen Angelegenheiten entscheidet die allgemeine Sippenversammlung (Suglan).

Gemeinschaftlich (in sogenannten Artels; das Wort stammt aus dem Türkischen „orta“, Genossenschaft, Gemeinde usw. und ist mit gleicher Bedeutung etwa im Kasakischen vorhanden. In den russischen Akten tritt es erst in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts auf. Vgl. „*Энциклопедический Словарь*“ von Brockhaus und Efron, II [3]. St. Petersburg 1890, S. 184) ausgeübte Jagd findet nur bei Elch und Bär statt. Die Jagd auf die übrigen Tiere vollzieht sich individuell. Streitigkeiten wegen der Teilung der Beute treten bei der gemeinsam durchgeführten Jagd nicht auf, da es an einem materiellen Interesse der Jäger hierbei fehlt. Wenn Nachbarn oder Fremde daran teilnehmen, so tun sie das nur, um in den Ruf eines geschickten oder kühnen Jägers zu kommen. Wenn das Artel einen Elch erbeutet hat, so wird das Fleisch unter die Familien des in Frage stehenden Gebietes aufgeteilt, auch unter solche, die überhaupt nicht an der Jagd teilgenommen haben. Sollte in einer in der Nähe wohnenden Familie das Fleisch ausgegangen sein, so erhält sie es jeweils, ohne zu irgendeiner Gegenleistung verpflichtet zu sein. Ein Eigentumsrecht auf das Fleisch des getöteten Elches, als Regel, gibt es überhaupt nicht.

Bei der Verteilung des Fleisches unter die Familien und unter die Mitglieder einer Einzelfamilie bestehen keine Verbote bezüglich einzelner Teile für die Angehörigen verschiedener sozialer Gruppen. Alle erhalten die ersten besten Stücke, und weder die Frauen, noch die Alten, oder eventuell vorhandene Ehrengäste oder Schamanen nehmen eine Sonderstellung dabei ein.

Dem Referenten ist an diesen Mitteilungen nicht ganz klar, wie sich die Mitteilungen *Suslov*s über das Recht an dem erlegten Elch, der doch einmal als Familieneigentum erklärt wird, an dessen Fleisch dann aber wiederum überhaupt kein Eigentumsrecht bestehen soll, miteinander in Einklang bringen lassen können. Wenn auch der *Suslov*sche Text in dieser Beziehung nicht absolut klar ist, so scheinen die Tungusen das Elchfleisch im Sinne einer alten kommunistischen Bewertung an jede Familie zu verteilen, die erreichbar ist, während sich modernere, also kapitalistische, Grundsätze nur bezüglich des Felles entwickelt haben, das auf einer Handelsfaktorei zu Geld gemacht wird, für das man aber Kleidungsstoff besorgt, der dann unter den Jagdgenossen, die an der Elchjagd beteiligt waren, zu gleichen Teilen verteilt wird.

Das Gebiet der Flüsse Tschunja und Podkamennaja Tunguska (letztere von der Quelle bis einschließlich Baikot gerechnet) kann in sechs verschiedene Wirtschaftsgebiete aufgeteilt werden. Dabei ist die Zahl der Familienjagdgebiete unveränderlich, d. h. also, sie werden nicht weiter aufgeteilt, da sie sonst bald unrentabel werden müßten bzw. nicht mehr die sich eventuell vermehrenden Familien ernähren könnten. Zur Zeit der *Suslov*schen Forschungen gab es in dem erwähnten Gesamtgebiet 420 Wirtschaften mit 1011 Jägern. Wenn man alles dortselbst erbeutete Pelzwerk auf Eichhörnchenfelle umrechnet, so kommt man bei einem jährlichen Jagdergebnis von 267 Eichhörnchen pro Jäger auf einen Ertrag von insgesamt 269 837 Eichhörnchen. Unter Berücksichtigung des damals gezahlten Ankaufspreises von 1,10 Rubel für ein Fehfell errechnet sich die Summe von 296 710 Rubeln als Verkaufswert der Jagdbeute des betrachteten Gebietes. Diesen Einnahmen standen nun aber Ausgaben in Höhe von 420 000 Rubeln gegenüber, so daß eine jährliche ungetilgte Schuld von 123 180 Rubeln entstand. *Suslov* meint, daß diese Schuld nicht wegen eines zu geringen Aufkaufspreises für Rauchwerk oder wegen zu hoher Preise für (von den sowjetischen Handelsbehörden) gelieferte Waren entstanden wäre, sondern infolge der nicht genügend durchdachten Käufe der Tungusen bei den Handelsbehörden. — Hier aber die Tungusen zu verurteilen, scheint mir denn doch die Sachlage etwas zu verfälschen. Bei den Jenissejern waren nämlich ganz ähnliche Zustände zu beobachten, indem die Handelsbehörden den Eingeborenen, die üblicherweise mit Berdan-Gewehren ausreichend versorgt werden konnten, teure belgische Doppelflinten anzudrehen versuchten, deren Preis natürlich außerordentlich hoch war und ein Eingeborenen-Familienbudget von vornherein ruinieren mußte! Das kümmerte jedoch (zumindest damals) die Angestellten des „Sibtor“, des Sibirischen Staatshandels, keineswegs, denen nur daran lag,

aus den Eingeborenen möglichst viele Felle herauszuholen. Bei einer ehrlichen Beratung der Eingeborenen, wie sie ganz selbstverständlich hätte sein müssen, wären solche Zustände überhaupt nicht aufgetreten. Ein so verlockendes Warenangebot, wie es die sowjetischen Handelsstellen für Tungusen, Jenissejer usw. bereithielten, mußte diese ja die Idee gewinnen lassen, daß der „große weiße Bruder“ wirklich nichts weiter wollte, als sie mit möglichst „allen Gütern der Erde“ (welcher Eindruck in den subpolaren Einöden ziemlich rasch entstehen kann) zu versehen. Tatsächlich räumte man den Eingeborenen nicht zu rechtfertigende Kredite ein, um so viele Felle wie nur eben möglich war, von ihnen zu erhalten. Wenn man dann später, wie ich hörte, örtliche Angestellte des Sibtor für zu hohe Kredite an die Eingeborenen ins Gefängnis steckte, so kann man nur erklären, daß die wirklich Schuldigen damit nicht bestraft wurden. Diese saßen entweder in Krasnojarsk oder in Nowosibirsk oder gar in Moskau. Gesiegt hatte zunächst der nackte Erwerbssinn der Kolonisatoren (Pelzwerk = Devisen!), während der Eingeborene ungeschützt einem für Urwaldverhältnisse einfach berauschenden Warenangebot und dessen Verlockungen ausgesetzt war, denen zu widerstehen Menschen mit noch urkommunistischen Zügen des Wirtschaftens selbstverständlich vollkommen unvorbereitet gegenüberstehen mußten.

Bericht über den XXXI. Internationalen Amerikanisten-Kongreß in São Paulo vom 23. bis 28. August 1954

Von
Hans Becher

Nachdem der XXXI. Internationale Amerikanisten-Kongreß in São Paulo vorüber ist, darf zunächst Herrn Prof. Dr. Herbert Baldus und der Stadtverwaltung, welche die Schirmherrschaft übernommen hatte, die Bewunderung und dankbare Anerkennung ausgesprochen werden für die vorzügliche Organisation und die große Gastfreundschaft, die den Aufenthalt für jeden Teilnehmer zu einem unvergeßlichen Erlebnis werden ließ. Zahlreichen europäischen und amerikanischen Wissenschaftlern war die Teilnahme durch eine großzügige Einladung ermöglicht worden, die kostenlosen Hin- und Rückflug sowie freien Aufenthalt in einem Luxushotel einschloß.

Als Tagungsort für einen wissenschaftlichen Kongreß war São Paulo sehr gut geeignet. Denn die Stadt ist nicht allein eine Handels- und Industriemetropole mit eindrucksvollen Wolkenkratzern und einem riesigen Verkehr, die heute mit fast drei Millionen Einwohnern bereits Rio überflügelt hat, sondern sie ist auch eines der bedeutendsten Kulturzentren Brasiliens und Südamerikas überhaupt. So finden in diesem Jahr aus Anlaß des 400jährigen Bestehens 150 Kongresse hier statt, davon 23 internationale.

Einer der ältesten „Amerikanisten“, Jesuitenpater José de Anchieta, Verfasser der ersten Tupi-Grammatik, ist übrigens der Mitgründer von São Paulo. Am 25. Januar 1554 vollzog er diese historische Tat, gemeinsam mit seinem Ordensbruder Manuel da Nóbrega.

Gerade die Tatsache der Vierhundertjahrfeier und der Aufschwung, den die amerikanistische Wissenschaft in den vergangenen Jahren hier genommen hatte, war 1952 in Cambridge ausschlaggebend, als Brasilien, Kuba und Kolumbien zur Wahl standen, den diesjährigen Kongreß in São Paulo abzuhalten, der Stadt mit dem stolzen Wahlspruch: *Non ducor, duco*.

Heute ist São Paulo unbestreitbar das Herz der amerikanistischen Forschung in Südamerika. Die Entwicklung hierzu vollzog sich innerhalb der letzten 25 Jahre. Sie hängt einmal mit der Gründung der Universität und anderer wissenschaftlicher Institute zusammen, doch vor allem ist es das persönliche Verdienst mehrerer hervorragender Wissenschaftler, die hier kurz aufgeführt werden sollen:

Prof. Dr. Herbert Baldus, Direktor des Museu Paulista und Ordinarius für Ethnologie an der Escola de Sociologia e Política, einem Komplementär-Institut der Universität. Ihm gebührt der Hauptanteil, denn er hat als erster das Studium der südamerikanischen Völkerkunde systematisch vorangetrieben.

Prof. Dr. Plínio Marques da Silva Ayrosa, Ordinarius für brasilianische Ethnographie und Linguistik (Tupí-Guaraní) an der Universität.

Prof. Dr. Egon Schaden, Extraordinarius an der Universität und mit der Wahrnehmung des Lehrstuhls für Anthropologie (Völker- und Rassenkunde) beauftragt.

P. Wilhelm Saake, S. V. D., Prof. für Ethnologie an der katholischen Universität.

Harald Schultz, Assistent am Museu Paulista, der seit 1942 in ständigem Kontakt mit brasilianischen Indianerstämmen steht und dabei reiches wissenschaftliches Material gesammelt hat, das durch über 10 000 Aufnahmen und Filme ergänzt wird.

Zu den erwähnten vier Hochschulseminaren tritt das Museu Paulista als bedeutendstes amerikanisches Forschungsinstitut Lateinamerikas. Es ist ein architektonisches Kleinod im italienischen Renaissancestil, umgeben von gepflegten Parkanlagen, welches majestätisch auf einem Hügel des Stadtteils Ipiranga steht. Von dieser Stelle aus proklamierte Prinz Pedro am 7. September 1822 die Unabhängigkeit Brasiliens. Zur Erinnerung an diesen denkwürdigen Tag errichtete die Regierung auf jenem Platz ein Monument, das heutige Museu Paulista, und ein vor dem Museum gelegenes großes Denkmal, an dem ständig zwei Soldaten Posten stehen und ein ewiges Feuer unterhalten. Die feierliche Einweihung des Museums geschah am 7. September 1895. Zum

ersten Direktor wurde der deutsche Naturwissenschaftler Hermann von Ihering ernannt. Das Museum, welches zu den Hauptsehenswürdigkeiten der Stadt São Paulo gehört, enthält eine ethnographische Abteilung, eine historische, eine numismatische und eine linguistische (Tupi-Guarani). Die Bibliothek umfaßt 36 000 Bände.

Auf Grund der Sammelreisen des jetzigen Direktors, Prof. Herbert Baldus, und seines Assistenten Harald Schultz wurden die bisherigen Bestände laufend ergänzt, und bezüglich südamerikanischer Ethnographica dürfte das Paulistaner Staatsmuseum heute mit zu den führenden Museen in der Welt gehören. Die Besichtigung dieses hervorragend organisierten Institutes mit kompletten Sammlungen von den Tapirapé, Karajá, Javahé, Kayapó, Krahó, Botokuden, Chamakoko, Kaingang, Guayaki, Guaraní, Boróro, Umutina, Nambikuara, Paréssi, Mundrukú, Kamayura, Urucú, Digüt, Kaxináua, Tukurina, Tukuna, Tukano, Makú, Urubú, Tirió, Emerenhon, Galibi, Palikur usw., einschließlich einer wertvollen peruanischen Sammlung von Max Uhle, gehörte zu den Höhepunkten des Kongresses, denn die meisten Teilnehmer lernten hier Objekte kennen, die sie bisher nie gesehen hatten. Besonders Eindruck hinterließen die neuesten Keramikfunde von Harald Schultz und Frau aus dem Gebiet des mittleren Purús (Tumiã, Manacapurú), des mittleren und unteren Amazonas (Ilha das Cotias, Santarem, Marajó) und des Rio Trombetas (Conduri, Oriximina), von denen einzelne Stücke an zentralamerikanische Gegenstände erinnern.

Aber auch in bezug auf wissenschaftliche Publikationen aus der Amerikanistik nimmt São Paulo einen besonderen Platz ein, denn nicht weniger als vier Fachzeitschriften von internationalem Rang erscheinen hier:

„Revista do Museu Paulista.“ Herausgeber Prof. Dr. Herbert Baldus.

„Sociologia.“ Herausgeber Escola de Sociologia e Politica. Der ethnologische Teil wird von Prof. Baldus und Prof. R. Müller bearbeitet.

„Revista de Antropologia.“ Herausgeber Prof. Dr. Egon Schaden.

„Staden-Jahrbuch“ (Beiträge zur Brasilkunde). Es erscheint in deutscher Sprache und enthält vorwiegend völkerkundliche Abhandlungen. Herausgeber Prof. Dr. Egon Schaden.

Vor diesem großartigen wissenschaftlichen Hintergrund vollzog sich also der XXXI. Internationale Amerikanisten-Kongreß, zu dessen Symbol Prof. Baldus eine Ankeraxt erwählt hatte als Verbindungsglied zwischen der Archäologie und der Ethnologie. Das Kongreßabzeichen stellte ebenfalls eine verkleinerte Ankeraxt dar.

Weit über 300 Teilnehmer aus 35 Nationen waren erschienen. Besonders erfreulich ist die Feststellung, daß auch zahlreiche bedeutende Gelehrte der älteren Generation, Paul Rivet, Eric S. Thompson, Martin Gusinde, Wilhelm Koppers, Rafael Karsten, H. J. Brauholtz, Kaj Birket-Smith, Fernando Ortiz, José Imbelloni, Cesar Albisetti u. a. der Einladung Folge geleistet hatten und mit den jüngeren Kolleginnen und Kollegen in einen „edlen Wettstreit“ traten.

Zur Bequemlichkeit der Kongreßteilnehmer, die größtenteils im Hotel Esplanada untergebracht waren, wurden in zwei Sälen dieses Hauses alle Sitzungen ohne Lichtbilder durchgeführt, während in dem fünf Minuten entfernt gelegenen großen Hörsaal der Biblioteca Municipal die Lichtbildervorträge zusammengefaßt waren. Hier fand auch die feierliche Eröffnungssitzung statt, die durch die Teilnahme des 89jährigen, aber noch ungeheuer rüstigen Generals Candido Mariano da Silva Rondon und des Staatspräsidenten von São Paulo, Prof. Lucas Nogueira Garcez, ihre besondere Würdigung erfuhr. Das Podium war in ein wahres Meer von Blumen getaucht, und vor allen Eingängen und an den Seiten des Saales standen, wie aus Erz gegossen, Soldaten in bunten Paradeuniformen. Nachdem ein Musikzug des Heeres die brasilianische Nationalhymne gespielt hatte, ergriff Prof. Baldus das Wort zu einer längeren Rede, in der er seiner Freude Ausdruck gab, daß der Kongreß in São Paulo stattfindet. Gleichzeitig vermittelte er den Zuhörern einen Abriß von der bisher geleisteten völkerkundlichen Arbeit in São Paulo und hob danach die Verdienste von Prof. Rivet hervor, als einem Vorkämpfer und Wahrer der amerikanischen Tradition, der stets einen erbitterten Kampf geführt hatte gegen Scharlatanismus in der Wissenschaft, gegen politischen Druck und Chauvinismus in jeglicher Form und immer für eine ehrliche Meinungsfreiheit eingetreten war. Anschließend bat er General Rondon die Ehrenpräsidentschaft und Prof. Rivet die Präsidentschaft des Kongresses zu übernehmen. Beide Herren nahmen die Ehrungen mit bewegten Worten an. Hierauf wurden folgende Ehrenvizepräsidenten ernannt: J. Eric S. Thompson, William Fenton, Jorge Dias, Rafael

Karsten, R. A. I. van Lier, Thor Heyerdahl, Ichiro Yahata (Japan), D. G. A. Findler, Gonzalo Aguirre Beltrán, Adolfo Berro Garcia, Rafael Girard.

Nach Prof. Baldus sprach der Staatspräsident von São Paulo, anschließend Prof. Jorge Dias (Portugal) für die Portugiesisch sprechenden Teilnehmer, Prof. Fernando Ortiz (Kuba) für die Spanisch sprechenden, Dr. H. J. Braunholtz für die Englisch sprechenden, Prof. P. Wilhelm Koppers für die Deutsch sprechenden und Prof. Paul Rivet für die Französisch sprechenden.

Am Nachmittag des gleichen Tages fand im Ehrensaal des Museu Paulista die Eröffnung der Aquarell-Ausstellung des Prinzen Maximilian zu Wied-Neuwied statt, die Dr. Josef Roeder (Koblenz) mitgebracht und ausgestellt hatte.

Während der Tagung stand die Ethnologie Brasiliens mit drei Sitzungen im Vordergrund. Zwei Sitzungen waren der Archäologie Südamerikas gewidmet, zweieinem ethno-soziologischen Symposium über brasilianische Gemeinden und je einer der Archäologie Brasiliens, den Sambaquis, der Ethnologie Südamerikas, einem Kolloquium über Assimilationsprobleme der indianischen Bevölkerung, den Felsbildern, der Linguistik, der Archäologie und Ethnologie Zentralamerikas, der Archäologie und Ethnologie Nordamerikas, der älteren und neueren amerikanischen Forschung, der Vorgeschichte und physischen Anthropologie, den interkontinentalen Beziehungen, der afro-amerikanischen Studien und einem afro-amerikanischen Kolloquium.

Da sehr viel Vorträge eingereicht worden waren, mußten leider immer drei Sitzungen zu gleicher Zeit stattfinden, so daß der Berichterstatte nur einen Bruchteil des Gebotenen hören konnte. Hiervon soll ein kurzer Überblick gegeben werden, wobei es sich jedoch vorwiegend um ethnologische und archäologische Probleme Brasiliens handelt.

Im Rahmen des ethno-soziologischen Symposiums sprach Prof. Schaden über das folgende sehr bedeutungsvolle Thema: «Estado atual e problemas fundamentais das investigações sobre tribos indígenas do Brasil.» Der Gelehrte würdigte zunächst in einem historischen Überblick die Indianerforschung in Brasilien, um danach auf den gegenwärtigen Stand einzugehen. Er hob hervor, daß in einigen Disziplinen besondere Fortschritte gemacht wurden, so in der sprachlichen Einteilung (Nimuendajú, Mason, Loukotka), in der monographischen Darstellung (Nimuendajú, Baldus, Wagley, Galvão, Colbachini, Albisetti u. a.), in der Mythenforschung (Nimuendajú, Baldus, Colbachini, Albisetti u. a.) und in der Auswertung alter Quellen (Florestan Fernandes, Tupinambá). Demgegenüber sei jedoch in rassenkundlicher Hinsicht eine Stagnation festzustellen, da hier bedauerlicherweise jeder Wissenschaftler noch seinen eigenen Weg geht. Die Einteilung nach Kulturprovinzen lehnte er für Brasilien ab, solange man nicht über bessere Kriterien verfügt.

In einem zweiten Referat, «A origem do fogo na mitologia guarani», gab Schaden dann eine kultur-psychologische Deutung der Mythen. Es ging dem Vortragenden darum, die zwei Seiten der Guaraní-Kultur aufzuzeigen, die spezifisch guaranitische und die allgemein tupi-guaranitische. Auf Grund seiner gesammelten Texte und im Vergleich mit anderen wies er nach, wie sich die Feuerursprungsmythe in die Stammesmythe einbaut und nicht als episodischer Text zu werten ist. Hieraus ist zu ersehen, daß der Feuerursprungsmythos sich als wichtiger Bestandteil sowohl in die Guaraní-Kultur einfügt, als auch in den Kreis der Tupi-Mythologie.

Ein drittes Referat, «Karl von den Steinen e a Etnologia Brasileira» hatte Schaden schließlich dem Andenken dieses hervorragenden deutschen Brasilienforschers gewidmet, dessen 25. Todestag sich im November dieses Jahres vollzieht. Der Vortragende würdigte eingehend Karl von den Steinsens große Verdienste für die brasilianische Ethnologie und betonte, daß derselbe bei der Verarbeitung seines Materials als einziger auch alle völkerkundlichen Grundprobleme diskutiert hat.

Die drei Referate von Prof. Schaden hinterließen einen nachhaltigen Eindruck, sowohl durch ihr hohes Niveau, als auch durch die rhetorische Form, in der sie zur Darstellung gebracht wurden.

Sehr anschaulich und lebendig verlief der Vortrag von Prof. Baldus über «As danças dos Tapirapé». Ausführlich schilderte er die verschiedenen Tänze bei den bestimmten festlichen Anlässen. Meist handelt es sich um stampfende Reihentänze, wobei sich die Frauen dann jeweils hinter ihren Männern befinden. Häufig kommt es aber auch zu Moiety-Gruppentänzen; in diesem Falle tanzen die Frauen geschlossen hinter der Gruppe ihrer Männer. Während der Tänze singen beide Geschlechter.

«The pellet-bow among South American Indians» lautete das Thema von Dr. Frederico Lane, Museu Paulista. Auf Grund langjähriger Untersuchungen vertrat

der genannte Wissenschaftler die Ansicht, daß der Kugelbogen nicht allein ein Kinderspielzeug darstellt, wie es Nordenskiöld und Métraux annahmen, sondern auch als Jagd- und Kriegswaffe verwandt wurde. Viele Kugelbogen sind so groß und haben derart starke Sehnen, daß sie nach Lane unmöglich von Kindern gehandhabt werden konnten. Bei einem interessanten Versuch hielt die Sehne eines Kugelbogens der Sertanejo ein Gewicht von 8 Kilogramm aus. Gerade die Tatsache, daß die Sertanejo den Kugelbogen noch heute als Jagdwaffe verwenden, dient ihm als Hauptstütze für seine Annahme.

Ein junger englischer Wissenschaftler, David Maybury-Lewis, Schüler von Prof. Baldus, referierte über eine bisher nicht bekanntgewordene Keulenform der Chavante, die nicht als Schlagwaffe dient, sondern geworfen wird.

Über ein weiteres Thema aus der materiellen Kultur sprach auch A. A. Gerbrands, Leiden: "About some old wooden sculptured objects from Brazil in European Collections." Er zeigte eine große Auswahl von Lichtbildern mit alten holzgeschnitzten Gegenständen (Trompeten, kleinen Schnupfbrettchen, Pfeifen, Keulen, Mörsern) aus dem Amazonastiefland, über deren Herkunft ihm jedoch wenig bekannt war. In der Diskussion erlebte er dann die freudige Überraschung, daß der seit 16 Jahren am mittleren Amazonas ansässige deutsche Franziskanerpater Protasius Frickel einen Teil der Gegenstände einwandfrei bestimmen konnte, da er sie bei fast unberührten und der Wissenschaft kaum bekannten Karaibenstämmen im Gebiet des Rio Trombetas noch in Gebrauch sah.

Bei dieser Gelegenheit darf eingeflochten werden, daß Pater Frickel wohl der beste Kenner der Indianerstämme nördlich des mittleren Amazonas ist (Rio Trombetas und Rio Mapuera). Er beherrscht die Karaibensprache, und zwar besonders den Dialekt der Kaxujana am Rio Trombetas. Hiervon hat er gerade eine Grammatik, ein Lexikon und ein Vokabular mit Lesestücken fertiggestellt. Wie er weiter berichtet, hat er die Indianerstämme dieses Gebietes in drei Kulturgruppen eingeteilt. Die Kaxujana am Rio Trombetas bilden nach ihm die Zentralgruppe. Die Parakotó die westliche Gruppe, die sich aus mehr als 25 Unterstämmen zusammensetzt. Hierzu gehören die Tuayana, Faruaru, Katuema, Hitchkaruyana, Chawivana, Mawavana und Mawari. (Diese Stämme sind der Wissenschaft bisher alle unbekannt.) Die Tirió schließlich, von denen sich eine wundervolle Sammlung im Museu Paulista befindet, erworben von P. Frickel, bildet die östliche Gruppe. Von diesem Stamm hat der Pater eine große, dreibändige Monographie geschrieben, die bereits druckfertig ist. — Obgleich es sich im Gebiet des Rio Trombetas scheinbar ausschließlich um Karaibenstämmen handelt, so unterscheiden sie sich nach P. Frickel doch sehr stark in ihren Dialekten, aber auch bezüglich der geistigen und materiellen Kultur. So ist z. B. bei den Tirió die Knabenweihe mit einer Auspeitschung verbunden, während diese Sitte bei den Stämmen der zentralen und westlichen Gruppe unbekannt ist. Die Tirió sind patrilocal eingestellt und die Kaxujana matrilocal, aber die Frau genießt bei beiden Stämmen eine große Achtung. Die Männer der Faruarú am Mapuera tragen Zöpfe, was wiederum die Tirió und Kaxujana nicht kennen. Dafür spielt bei den Tirió die heilige Flöte, übrigens ein typisches Aruak-element, eine große Rolle, deren Anblick den Frauen verwehrt ist. Hier hat sich sogar eine regelrechte Flötensprache entwickelt.

Aus diesen wenigen Angaben läßt sich schon ersehen, welch vielfältige Möglichkeiten dieses Gebiet für die Feldforschung noch bietet. Doch auch hier ist bereits Eile geboten, da, nach den Angaben von P. Frickel, bei den meisten Stämmen ohne zivilisatorischen Einfluß bereits ein Verfall eingetreten ist. Dies äußert sich z. B. darin, daß man die Couvade zwar noch kennt, aber entweder durch ein Speisetabu ersetzt oder gar nicht mehr durchführt. Pubertätsfeiern werden abgekürzt, und Heilpflanzen sind der jüngeren Generation kaum noch bekannt. Dies kann jedoch auch damit zusammenhängen, daß vor 30 Jahren durch eine Masernepidemie bei der östlichen Gruppe fast eine ganze Generation ausstarb.

„Die Bedeutung des heiligen Pfahles in den Zeremonien der amerikanischen Eingeborenen mit besonderer Berücksichtigung Brasiliens“ hieß der ausgezeichnete Vortrag von Prof. Haekel, Wien, an den sich eine lebhafte Diskussion anschloß.

Ein Höhepunkt in rhetorischer Hinsicht war der von Prof. Trimborn in spanischer Sprache gehaltene Lichtbildervortrag über die unveröffentlichten Aquarelle und Zeichnungen des Prinzen Maximilian zu Wied-Neuwied und ihre Beziehungen zur brasilianischen Ethnographie. Dr. Josef Roeder, der schon seit mehreren Jahren Untersuchungen über das Leben und die Reisen des Prinzen durchführt, fügte noch einige Bemerkungen hinzu.

Aber auch die Soziologie kam nicht zu kurz. So wurde z. B. eingehend das soziale und gesellschaftliche Leben der Canella behandelt. Die Vortragenden waren Dr. Karl Gustav Izikowitz, Göteborg, „Social rhythms of the Canella“ und Dr. Hans Dietschy, Basel, „La structure des amitiés formelles dans la société canella.“

Über das wichtige Problem des Kulturwandels sprachen zwei hervorragende Wissenschaftler, die sich gerade auf diesem Gebiet schon große Verdienste erworben haben: Prof. Charles Wagley „Tapirapé Culture Change: 1940-1953“ und Prof. Eduardo Galvão „Mudança cultural na área do rio Negro Amazonas“. Beide betonten die Notwendigkeit, Land für die Indianer zu sichern.

Mit großer Aufmerksamkeit wurden die jüngsten, z. T. noch nicht abgeschlossenen Arbeiten im Felde verfolgt.

Darcy Ribeiro, Schüler von Prof. Baldus und jetziger Leiter der wissenschaftlichen Abteilung des Indianer-Schutzdienstes, sprach über die Urubú, einem Tupi-Stamm im Staate Pará, der sich durch seinen ungewöhnlich schönen Federschmuck auszeichnet. Darcy Ribeiro ist ein glänzender Redner und darf zu den überragenden Persönlichkeiten der jüngeren brasilianischen Amerikanisten-Generation gerechnet werden.

Prof. P. Wilhelm Saake, S. V. D., gab einen fesselnden Bericht, mit sehr guten Lichtbildern, von seinen Beobachtungen unter den Kalapalo des Kulune. Der Stamm, der von drei Angestellten des Indianer-Schutzdienstes betreut wird, zählt noch 170 Seelen. Trotz des Kontaktes mit der Zivilisation leben die Kalapalo nach alter Weise und pflegen die überlieferten Traditionen. Die Frauen tragen das Uluri, während die Männer nackt gehen. Aus wirtschaftlichen Gründen besteht die Einehe, und jede Familie hat höchstens zwei Kinder. Nur die Häuptlinge können sich mehrere Frauen leisten. Die Flöte „Karuto“ ist das geheimnisvolle Instrument, welches Frauen nicht sehen dürfen.

Frau Dr. Etta Becker-Donner, Wien, kam direkt von ihrer Arbeit und gab einen „First Report on a field trip to the Guaporé Region“. In einem Kanu mit Außenbordmotor fuhr sie, begleitet von zwei Indianern und einem Caboclo, in das Gebiet der Pacaas Novos zwischen dem Rio Pacaas Novos und dem Rio Ouro Preto (Höhe von Guajara - Mirim). Vor 25 Jahren, so berichteten Gummisammler, kamen diese Indianer häufig zum Fischfang an den Fluß. Seit 1930 hat sich aber diese Situation geändert, die Indianer sind seit dieser Zeit nicht nur scheu, sondern auch feindlich. Die Gummisammler haben große Angst vor ihnen. Ein zufälliges Zusammentreffen zwischen Pacaas Novos und Gummisammlern endet stets mit dem Tod des Indianers oder des Weißen. Ein indianischer Begleiter von Frau Becker-Donner hatte vor zwei Jahren einen deutschen Pater in dieses Gebiet geführt, der ebenfalls von den Pacaas Novos getötet wurde. — Bisher war es Frau Becker-Donner nicht möglich gewesen, Kontakt mit diesen Indianern aufzunehmen. In einem verlassenen Dorf hat sie aber Geschenke niedergelegt, da an frischen Fußspuren zu erkennen war, daß die Indianer noch gelegentlich dorthin kommen. Während der Rückfahrt hatte sie den Eindruck, daß sie ständig von den Indianern begleitet und beobachtet wurde. Nachts hörte sie deren Signale, und früh sah sie frische Fußspuren am Ufer. Die Pacaas Novos kamen aber nicht zum Vorschein. Einmal sah sie, wie zwei Indianer im Walde verschwanden. — Inzwischen ist Frau Becker-Donner in dieses Gebiet zurückgekehrt und hofft, in freundschaftliche Beziehungen zu diesem Stamm treten zu können. — Die besten Wünsche aller Kongreßteilnehmer begleiteten sie bei dem gefährlichen Unternehmen, und man kann nur hoffen, daß ihr die Pacaas Novos als Frau eine Sonderstellung einräumen.

Von einem wesentlich friedlicheren Stamm war Dr. Otto Zerries, Frankfurt, aus Venezuela zum Kongreß erschienen und gab „Some aspects of Waika Culture“. Seit Mitte April 1954 befinden sich Zerries und sein Begleiter, ein Frankfurter Völkerkunde-Student, in El Platana, im Gebiet des oberen Orinoco, auf einer Station der „New Tribes Mission“, einer nordamerikanischen protestantischen Mission. Ihre Feldarbeit begannen sie in einem nahegelegenen Waika-Dorf. Zu seiner Überraschung stellte Zerries fest, daß die Waika nicht mehr, wie immer berichtet wurde, ein Jäger- und Sammlerstamm sind, sondern in großem Umfange Melonen- und Bananenpflanzungen kultivierten. Trotz dieser Tätigkeit sind aber ihre ursprünglichen Lebenszüge erhalten. In der Trockenzeit gehen sie zur Jagd. Pfeil und Bogen sind so groß wie bei den Siriono. Die einzige andere Waffe, die sie kennen, ist eine lange Stange, die bei internen Konflikten als Keule verwandt wird. Außerdem sind sie noch Halbnomaden. Während ihrer Wanderungen benutzen sie aber nie die Flüsse, da ihnen Bootsbau und Schifffahrt unbekannt sind. Dafür durchschreiten sie die Wildnis nach allen Richtungen

und überqueren Flüsse auf rasch gebauten, behelfsmäßigen Brücken. Weben ist ihnen unbekannt, und Korbflechterei sowie Töpferei sind sehr primitiv. Die Männer haben die alte Sitte der Tonsur beibehalten. Beide Geschlechter sind klein, Männer 1,50 Meter, Frauen 1,40 Meter.

Viele Anregungen, besonders für jüngere Forscher, vermittelte Prof. Rafael Karsten. Sein Referat lautete: "Ethnological exploration of South America, with special reference to Brazil." Glücklicherweise, so führte der bekannte finnische Gelehrte aus, gehört Südamerika heute noch zu den wenigen Teilen der Erde, wo wichtige ethnologische Forschungen unter Naturvölkern durchgeführt werden können. Dabei muß aber jeder Reisende sein besonderes Augenmerk auf die geistige Kultur richten, die früher zugunsten der materiellen stark vernachlässigt wurde. Nach Karsten ist es im Augenblick wichtiger, Belege der geistigen und materiellen Kultur bei Naturvölkern zu sammeln, als archäologische Forschungen durchzuführen, da es nicht lange dauern wird, bis leider die letzten unberührten Indianer verschwunden sind.

Große Beachtung fand in der Sambaqui-Sitzung der ausführliche Bericht des französischen Prähistorikers J. Empereire vom Musée de l'Homme in Paris "Informations preliminaires sur les sambaquis du littoral de São Paulo".

Mit Unterstützung der Prähistorischen Kommission von São Paulo arbeitet Empereire seit Monaten an einem Sambaqui am Rio Maratuá, in der Nähe des Kanals von Bertioga. Die klimatischen Verhältnisse sind in jenem versumpften Gebiet, mit zahlreichen Insekten, sehr schlecht. Seinen Ausführungen zufolge befindet sich die Grundfläche dieses Sambaquis unter dem Meeresspiegel, woraus zu schließen ist, daß letzterer früher niedriger war. An Hand von sehr guten Lichtbildern wurden den Zuhörern vorzügliche Schichtgrabungen vor Augen geführt. In der obersten Schicht fand Empereire z.B. Münzen mit dem Bild von Pedro II., geschmiedete Nägel und Bronzeteile. Im 16. Jahrhundert wurden die Sambaquis dann leider zur Kalkgewinnung verwandt. In der nächstfolgenden Schicht befinden sich zahlreiche Muscheln, hauptsächlich Austern, aber alle zerstört, und geringe Spuren von Kohle. Diese Schicht stammt aus einer Zeit, sehr lange vor Beginn der Kolonisation, was aus einer großen Zahl erhaltener und zerstörter Skelettreste zu ersehen ist. Völlig anders bietet sich dagegen die dritte Schicht dar. Sie enthält zwar auch wieder viel Muscheln, aber in besonderem Maße Kohle und Asche, Fischreste und Spuren einer einstigen in der Erde lebenden Fauna. Im Inneren dieser Schicht fand er drei vollständig erhaltene Skelette, eins von einem Kind. Die Gräber enthielten außerdem Stein- und Knocheninstrumente. Bemerkenswert waren mehrere sehr primitiv geschliffene Steinbeile und durchbohrte Knochnadeln, die für eine einheitliche Kultur sprechen. Die vierte Schicht, die auch wieder Skelette enthält, ist der dritten sehr ähnlich. Den anthropologischen Untersuchungen zufolge gleichen aber die Skelette der Schicht vier dem „homo bertioquensis“, dem paläo-amerikanischen Typus von Lund, den Rivet und Sören Hansen von den Höhlen in Patalcalo und Lagoa Santa beschrieben.

Luiz de Castro Faria vom Museu Nacional, Rio de Janeiro ("A formulação do problema dos sambaquis no Brasil"), zählte in einem historischen Überblick die Arbeiten großer Sambaqui-Forscher auf und richtete einen Appell an die Regierung, weitere Vorhaben zu unterstützen, damit die modernsten Methoden angewandt werden können.

J. Imbelloni, Argentinien, hatte 126 Sambaqui-Schädel aus dem Museu Paulista und anthropologische Sammlungen in den Südstaaten untersucht und war zu dem Ergebnis gekommen, daß alle die gleiche Form hatten: Langer Schädel, breites Gesicht, hohe Nase, entwickelter Prognathismus.

Außerdem wurden noch zwei Vorträge gehalten von José Loureiro Fernandes, Ordinarius für Anthropologie an der Universität Curitiba „Sepultamentos no sambaqui de Matinhos“ und von Adam Orssich de Slávetich „Traços de habitações nos sambaquis“.

In den Sitzungen über südamerikanische Archäologie erbrachte Peter Paul Hilbert, ein deutscher Archäologe vom Museum in Pará, während seines Vortrags die Bestätigung, daß das Dreifußgefäß auch eine für den unteren Amazonas typische Gefäßform sei.

Die amerikanischen Ehepaare Betty J. Meggers und Clifford Evans berichteten über ihre stratigraphischen Grabungen auf Marajó und in Britisch-Guayana, woraus zu ersehen war, daß hier noch große Überraschungen zu erwarten sind.

Abschließend sollen noch einige bemerkenswerte Vorträge aufgezählt werden: J. Eric S. Thompson „Mayapán, última etapa de una civilización moribunda (la maya)“; Henri Lehmann „Différentes formes de sacrifice humain à Chicó (Guatemala)“; Manuel

Ballesteros e José Alcina „Manuscritos hispano-indigenas“; Paut Rivet „Le peuplelement de l'Amérique précolombienne“; Gerdt Kutscher „Prières et Sacrifices chez les anciens Chimú (Pérou septentrional)“; Martin Gusinde „El concepto 'pigmeo' y los Indios pigmeos Chaké“; Wilhelm Koppers „Das wissenschaftliche Lebenswerk von Professor P. W. Schmidt und seine Bedeutung für die Amerikanistik“; Robert H. Lowie „The Military Societies of the Plains Cree“ (Professor Lowie war nicht anwesend, sein Manuskript wurde von dem englischen Ethnologen David Maybury-Lewis vorgelesen); Josef Haekel „Das Problem der Konstanz und des Wandels in den Kulturen Nordwestamerikas“; Kaj Birket-Smith „Danish Activities in Eskimo Research: 1949 — 1954“; Melville J. Herskovits „Economic and Social Aspects of the Candomblé“.

Die Abendveranstaltungen der Kongreßwoche waren mit Lichtbildervorträgen und Filmveranstaltungen ausgefüllt. So hielt Harald Schultz, Museu Paulista, zwei Vorträge mit farbigen Lichtbildern über die Karajá und Krahó, für die er großen Beifall erntete. Sein Bildmaterial ist aber auch einmalig und unerreicht. Die Vortragsweise ist fesselnd und zeugt von einer großen Sachkenntnis, die er sich in seiner zwölfjährigen Tätigkeit als Indianerforscher unter Anleitung von Nimuendajú und Baldus erworben hat.

Die Archäologie kam auch zu Wort durch die interessanten Ausführungen von Dr. Brauholtz über die altperuanischen Keramiksammlungen im Britischen Museum.

Von den gezeigten Filmen sind besonders erwähnenswert der Umutina-Film von Harald Schultz, welcher heute bereits historischen Wert hat, da dieser Stamm leider nicht mehr existiert. Großartig waren aber auch die Filme über die Urubú und Boróro, die Heinz Foerdhmann vom Indianer-Schutzdienst gedreht hatte sowie ein Farbfilm von Prof. Lehmann, Paris, über die Mam-Indianer in Guatemala.

Anläßlich eines Empfanges beim Gouverneur von São Paulo und während zweier glanzvoller Parties bei Familie Sievers und Familie Landmann, dem Konsul von Kolumbien, hatten die Kongreßteilnehmer Gelegenheit, sich in zwangloser Form näherzukommen und ihre Gedanken auszutauschen.

Am Sonnabend, dem 28. August, fand dann in der Biblioteca Municipal die Schlußsitzung des Kongresses statt. Prof. Baldus teilte den Anwesenden mit, daß für die Abhaltung des nächsten Kongresses zwei Vorschläge eingereicht wurden, von den Regierungen Spaniens und Dänemarks. Da sich die Kongreßteilnehmer für Dänemark entschieden, wird der XXXII. Int. Amerikanisten-Kongreß im August 1956 in Kopenhagen stattfinden. Prof. Rivet ehrte danach den abwesenden Ehrenpräsidenten, General Rondon, dessen große Verdienste um den Indianer-Schutzdienst er hervorhob.

Anschließend sprach Prof. Trimborn und bedankte sich im Namen der deutschen Delegation für die außergewöhnlich große Gastfreundschaft und überreichte als Ausdruck des Dankes Prof. Rivet und Prof. Baldus je eine Ausgabe des neuerschienenen Prachtwerkes über die Brasilienreisen des Prinzen Maximilian zu Wied-Neuwied, Tafel- und Textband. (Herausgeber Dr. J. Roeder und Prof. Dr. H. Trimborn.) Hierauf ergriff Prof. Wagley, USA, das Wort für die Englisch sprechenden Teilnehmer und Prof. Petit Muñoz, Uruguay, für die Spanisch sprechenden.

Die für den nächsten Tag geplante Flugzeugexkursion zu den Karajá-Indianern mußte leider ausfallen, infolge der unvorhergesehenen politischen Verhältnisse, die durch den Selbstmord des Bundespräsidenten eingetreten waren.

Der Kongreß hatte aber hierdurch keinerlei Einbuße erlitten.

Nur auf den Straßen sah man in den ersten Tagen nach dem Vorfall weniger Menschen als sonst, die Geschäfte, Gaststätten, Kinos, Theater hatten geschlossen.

Am Sonntag, dem 29. August, fanden noch zwei Omnibusausflüge in die Umgebung von São Paulo statt. Eine Gruppe fuhr zu dem schon oben erwähnten Sambaqui von Maratúá, wo Prof. Emperaire seine bisher geleistete Arbeit nochmals an Ort und Stelle erläutern konnte. Das Ziel der anderen Gruppe war die idyllisch gelegene kleine Stadt Campinas, die von ausgedehnten Kaffeepflanzungen umgeben ist, welche die Omnibusse stundenlang durchfuhren. Die Besichtigung einer Kaffee-Fazenda bildete den Abschluß dieses glänzend organisierten Unternehmens, zu dem auch der Himmel seinen Beitrag leistete, indem er der Reisegesellschaft herrlichsten Sonnenschein bescherte. In den Gesprächen konnte man immer wieder feststellen, daß den Teilnehmern die Kongreßwoche viel zu rasch vergangen war und der Abschied von der schönen und gastlichen Stadt São Paulo allen sehr schwerfiel.

Ethnographische Bemerkungen zu Thiels „Sowjet-Fernost“

Von
Hans Findeisen

Mit dem oben wiedergegebenen Titel¹⁾ beginnt das finanziell ausgezeichnet fundierte Münchener Osteuropa-Institut eine Serie von „Veröffentlichungen“, die von dem Direktor des Institutes, Herrn Prof. Hans Koch, herausgegeben werden. Die Möglichkeit, eine ganze Reihe wunderbar gedruckter und auch sonst hervorragend ausgestatteter, dem „Osten“ gewidmeter Bände herauszubringen, ist so einzigartig in Deutschland, daß wir uns bereits aus diesem Grunde mit den dortigen Veröffentlichungen befassen müssen, denn hier wird doch der Internationale der Wissenschaft gezeigt, welchen Stand die deutsche Ostforschung erreicht hat. Thiels Buch hat dann auch die gebührende Aufmerksamkeit der allgemeinen und der Fachpresse erregt. Da gewiß bald mit einer zweiten Auflage des Werkes zu rechnen sein dürfte, habe ich mir die Mühe gemacht, die in unser Fach schlagenden Angaben des auf geographischem Gebiet gutbelesenen Verfassers genauer durcharbeiten, denn es wird nicht ausbleiben, daß das von einem so bedeutenden Ostforscher wie Koch herausgegebene Werk eventuell auch einmal in die Hände von Ethnologen fällt; und wenn nicht in Deutschland, so doch ganz gewiß in der UdSSR. Der Leser einer zweiten Auflage des Buches dürfte es deshalb möglicherweise begrüßen, wenn die folgenden Bemerkungen vielleicht Berücksichtigung finden würden. Die Völkerkunde des „Ostraumes“ und besonders Nordasiens gilt bei uns im allgemeinen als ein nicht notwendigerweise zu berücksichtigendes Element der Forschung. Daß eine solche Negierung jedoch gewisse Nachteile zeitigen kann, ist selbstverständlich. Den Herren Koch und Thiel sind deshalb auch aus dieser üblichen Haltung der Ethnographie gegenüber nicht die geringsten Vorwürfe zu machen. Als „Fach“ darf letztere jedoch auf immerhin erhebliche Erfolge verweisen, von denen Kenntnis zu haben nun eben ein Vorzug der Leser und Mitarbeiter unserer Zeitschrift gegenüber der diesen Tatbestand außer acht lassenden Ostforschung üblichen Stils darstellt.

Was das Paläolithikum des Fernen Ostens betrifft, wo es ebenfalls vorhanden ist, sei auf den Fundplatz Schkotowo an der Küste in der Nähe von Wladiwostok verwiesen, der bereits von Breuil in L'Anthropologie 1925, Bd. XXXV, Nr. 3—4, sowie von G. P. Sosnovskij in seiner Arbeit „Paleoliticheskie stojanki Severnoj Azii“ Trudy II Mezhdun. Konf. AICPE [Associacija po izučeniju Četvertičnogo perioda], 1934, Bd. V) behandelt worden ist (Steingerät mit Aurignacien-Retusche). — Auch bei Chabarovsk ist von M. M. Gerasimov bereits 1926/27 ein seinerzeit noch nicht näher bestimmtes Paläolithikum aufgedeckt worden, worüber der Entdecker in seiner Arbeit „Novye stojanki doistoričeskogo čeloveka kamennogo perioda v okrestnostjach gor. Chabarovska“ (Ostsibirische Abteilung der Russ. Geogr. Ges., Irkutsk 1928) gehandelt hat. Vgl. N. I. Berezin: „Spravočnik po paleolitu SSSR“, Akademie d. Wiss., Moskau/Leningrad 1926 (Trudy Instituta Antropologii, Archeologii i Etnografii, XII, 1, Archeologičeskaja Serija 1), wo allein aus Transbaikalien 9 paläolithische Fundplätze mit einer sehr umfangreichen Literatur aufgeführt worden sind. Daß diese Funde recht dunkel und noch nicht gedeutet seien“, dürfte kaum zutreffen. Sie gehören sämtlich dem Jungpaläolithikum an. Sogar die Tierreste mancher Fundstellen waren bereits ausgezeichnet behandelt und beschrieben. So waren u. a. bestimmt: Equus hemionus, Cervus, Ovis, Lepus. Diese Funde gaben auch den Anlaß zu A. Tuganovs deutsch geschriebener Abhandlung „Ein fossiler Strauß in Transbaikalien“ in „Doklady Akademii Nauk“, 1930.

Eigentlich müßte das fernöstliche Paläolithikum auch mit dem benachbarten von Angara und Lena (zumindest) in Beziehung gesetzt bzw. verglichen werden, welche letztere Gruppen deutlich ihren Zusammenhang mit dem jungpaläolithischen Jägertum Westeuropas zeigen. Diese universalhistorischen Perspektiven hat bereits Franz Hančar, Wien, in „Probleme und Ergebnisse der neuen russischen Urgeschichtsforschung“ (33. Bericht der Römisch-Germanischen Kommission 1943—1950, S. 25—60) und in „Der jungpaläolithische Wohnbau und sein Problemkreis“ (Mitt. d. Anthropol.

¹⁾ Erich Thiel: „Sowjet-Fernost, eine landes- und wirtschaftskundliche Übersicht“, München, Isar-Verlag 1953 (Veröffentlichungen des Osteuropa-Institutes, Bd. I), S. 101—124; Kapitel „Die Bevölkerung“

Ges. in Wien, LXXX, 1950, S. 86—100) erkannt und kurz dargestellt. — Da die nordasiatischen Jägervölker die direkten Fortsetzer der jungpaläolithischen Jäger sind, kommt dieser Epoche eine ganz besondere Bedeutung auch für die Jägervölker des Fernen Ostens zu.

Was für das Paläolithikum gilt, gilt natürlich auch ebenso für das **Neolithikum**. Das Zitat diesbezüglich: *Schultz*, „Das Ussuri-Land“, ist kaum noch zu rechtfertigen. — Die Jungsteinzeit beginnt in Europa allerdings etwa um 3500 v. Chr. — Bei dieser Zeitstellung kann aber nicht mehr die Rede sein von einer „Grenze zwischen Diluvium und Alluvium“. Der Jungsteinzeit geht ja noch eine „mittlere“ Steinzeit voraus, die ungefähr von 7000 bis 3500 angesetzt wird. D. h. also, daß etwa 7000 ungefähr die von *Thiel* erwähnte Grenze wäre, nicht aber 3500. (Davon abweichend neuerdings *Werth* in „Grabstock, Hacke und Pflug“, Ludwigsburg 1954, S. 421: Ende der Eiszeit und Altsteinzeit 9000; Mittelsteinzeit 8000—5000, Jungsteinzeit 5000—2000).

Ich will natürlich von *Thiel* keine Kritik der chinesischen Quellen über das Amur- und Ussurigebiet verlangen, auch nicht über die Mandchurei und über die westlich davon gelegenen Gebiete; daß aber die um 2500 v. Chr. erwähnten Völker um 200 v. Chr. (trotz eventuell gleicher Namengebung) noch dieselben gewesen sein sollten, ist kaum zu beweisen. — Die erwähnte Annahme ist bereits von *Jettmar* in „Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik“, IX, 1952, S. 506, als „bedenklich“ abgewiesen worden, da gerade die Nordvölker noch in historischer Zeit sich also außerordentlich wandelbar erwiesen haben. Bei den „chinesischen Geschichtsbüchern“, die bis zum Jahre 2500 vor Christi Geburt zurückreichen“ (*Thiel*, S. 101), dürfte es sich bezüglich der Zeitangabe um einen Druckfehler handeln. *Grube*: „Geschichte der chines. Lit.“, Leipzig 1902, S. 2, läßt die „chronologisch beglaubigte“ Geschichte Chinas um 841 v. Chr. beginnen. Texte auf Schulterblattknochen, meist wohl zu Orakelzwecken benutzt, gehen bis ins 12. Jhdt. v. Chr. zurück, vielleicht auch noch etwas weiter. Vgl. *Jurij Bunakov*: „Gadatel'nye kosti iz Chénani (Kitaj)“, Akad. d. Wiss., Leningrad/Moskau 1935, S. 35; *L. Carrington Goodrich*: „History of China“ (War Department Education Manual 209), S. 41.

Das **Problem der tungusischen „Urheimat“** wird von *Thiel* als gelöst angesehen. — Tatsächlich ist in letzter Zeit auf diesem Gebiet von der Spezialforschung viel gearbeitet worden, und es stehen sich recht verschiedene Ansichten diesbezüglich gegenüber. Vgl. *Jettmar*, der darüber unter Anführung einer Riesenliteratur referiert hat. So will *Okladnikov* die Tungusen aus der neolithischen Kultur Zisbaikaliens ableiten, während *Levin* an eine Mischung der alten Bevölkerung Zisbaikaliens mit einer alten „altaiischen Gruppe“ Transbaikaliens denkt, als deren Produkt sich dann die neue Einheit der Tungusen herausgebildet hätte. — *Jochelson* wiederum dachte an den Oberlauf des Amur. — Auf jeden Fall ein höchst kompliziertes Problem. Immerhin haben sowohl Prähistoriker als auch Philologen nunmehr kategorisch erklären können, daß eine Herleitung der Tungusen aus dem Amurgebiet ausgeschlossen werden könne! — Das Ussurigebiet scheint mithin noch viel weniger als tungusische Urheimat in Frage kommen zu können. Vgl. nunmehr *Karl Jettmar*: „Zum Problem der tungusischen ‚Urheimat‘“ (Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, IX, 1952, S. 484—511).

Die von *Thiel* aufgestellte Einteilung der Tungusen in „Pferde-, Rentier- und Hundetungusen“ war für das 18. Jahrhundert gegenüber der Witsenschen Zweiteilung von 1692 tatsächlich ein Fortschritt. Sie stammt aus *Adam Brands* „Beschreibung einer großen chinesischen Reise“, Lübeck 1734. — Heute ist mit dieser Terminologie kaum noch viel anzufangen. Sie erfaßt keineswegs die wesentlichen Elemente der tungusischen Kultur. Gegen diese Dreiteilung hat bereits *Gmelin* in Bd. II, S. 124, seiner „Reise durch Sibirien“, Göttingen 1751/52, polemisiert. — Vgl. *Rolf Herzog*: „Die Völker des Lenagebietes in den Berichten der ersten Hälfte des 18. Jahrhunderts“, Göttinger Dissertation 1949, S. 40 f. — *Jettmar* (a. a. O., S. 489) erklärt deshalb mit vollem Recht, daß das eigentlich jägerische Gut (gesperrt von mir. — H. F.), das Erbe von Fußjägern in der südlichen Taiga (keinesfalls von Rentierzüchtern), außerordentlich stark bei fast allen tungusischen Stämmen erhalten sei. — Wie wandelbar solche Begriffe wie „Rentier“-Tungusen und „Pferde“-Tungusen sind, hatte bereits *Gmelin* erkannt. Er führt eine tungusische Gruppe bei Tschita an, die ursprünglich Rentiere besessen hätte, diese aber einbüßte und sich Pferde verschaffte. So wären also im Verlaufe weniger Jahre aus „Rentier-Tungusen“ „Pferde-Tungusen“ geworden.

Schon Gmelin wendet deshalb in seinem vierbändigen Werk diese Bezeichnungen Adam Brands nicht mehr an.

Das **Auftreten der ersten Viehzucht im Baikalseegebiet**, das auch mit dem in Transbaikalien gleichzeitig ist, kann heute viel genauer datiert werden als Thiel es mit dem allgemeinen „neolithisch“ tut. Die entsprechenden prähistorischen Stationen sind entweder spätneolithisch oder gehören dem Übergang des Neolithikums zur Bronzezeit an, sind mithin um etwa 1700 bis 1300 v. Chr. oder noch etwas früher anzusetzen (zahlreiche Arbeiten von Okladnikov und von Sosnovskij — (Zusammenfassung bei Jettmar: „Zu den Anfängen der Rentierzucht“, *Anthropos*, Bd. 47, 1952, S. 756 ff.).

Auch über die sogenannten **Hunnen in Transbaikalien** im 3. und 2. Jahrhundert v. Chr. sind wir heute durch russische Arbeiten viel besser orientiert, als es die Sätze Thiels denken lassen. Erstens weisen die anthropologischen Befunde auf eine Mischung mit den alten Waldvölkern hin, und zweitens handelt es sich (nur) um eine Kolonialgruppe der Hsiung-nu; ferner aber ist durch Hirsefunde und den Fund einer Hacke klargestellt, daß die Hunnen Transbaikaliens nunmehr Ackerbau trieben und zur Bestellung ihrer Felder wahrscheinlich chinesische Kriegsgefangene verwendeten. (Jettmar: „Hunnen und Hsiung-nu — ein archäologisches Problem“. — *Archiv für Völkerkunde*, Wien, Bd. VI/VII, Wien 1952, S. 166—180.)

Ob die (übrigens christlichen) **Keraït** (Priesterkönig Johannes = Ong Chan, das Oberhaupt der Eidgenossenschaft, dem der Vater Tschinggis-Chans angehörte), die zahlreiche feste Städte besaßen, als ein „Waldvolk“ bezeichnet werden können, wäre nachzuprüfen (vgl. Ferdinand Lessing: „Mongolen“, Berlin 1935, S. 10). Auch die **Merkit** werden („Enzyklopädie der UdSSR“, I, Berlin 1950, S. 323, nach Vladimircov) nicht zu den „Jägermongolen“ gerechnet. Und die **Oirat** werden zur Zeit Tschinggis-Chans gar nicht als in Transbaikalien wohnhaft angenommen, sondern westlich des Baikalsees (F. E. A. Krause: „Cingis Han, die Geschichte seines Lebens nach den chinesischen Reichsannalen“, Heidelberg 1922, S. 47 f.). Dabei heißt Oirat nur „die Verbündeten“, womit die Ölet, Cho'it, Tümed und Barga-Burat, d. h. „die Vier“ (Dörbön) gemeint waren, also „die vier Verbündeten“ („dörbön oirat“) — (Pallas: „Sammlung historischer Nachrichten über die mongolischen Völkerschaften“, I, St. Petersburg 1776, S. 6 f.).

Was (Thiel, S. 103) unter den „zum Teil Schutz suchenden Völkern und der einheimischen Bevölkerung“ (sic!), aus denen sich die burjatischen Stämme gebildet haben sollen, verstanden werden soll, ist mir nicht klar. — Castren („Ethnologische Vorlesungen“, 1851) läßt die Burjaten schon vor dem Auftreten Tschinggis-Chans im Baikalseegebiet wohnen, ebenso Ssanang Ssetsens „Geschichte der Ostmongolen und ihres Fürstenhauses“ (verfaßt 1662), die sich auf mongolische Traditionen stützt. Danach gehören die Burjaten zu einem Volk, das sich Tschinggis-Chan unterwirft. Sie können also nicht erst in Bildung begriffen gewesen sein. — Allerdings ist sogar bei den Transbaikalburjaten eine starke jägerische Komponente vorhanden, die evtl. auf eine Mischung von Steppenviehzüchtern mit jägerischen Waldvölkern schließen läßt. Daneben ist eine alte Ackerbaukomponente zu erwähnen. — Ich will hier nicht weiter auf Einzelheiten eingehen, da ich mich sonst in Erörterungen über die Entstehung des Großviehnomadentums einlassen müßte.

Jakutische Nordwanderung (Thiel, S. 103). — Die These, daß die Jakuten durch die Burjaten nach Norden abgedrängt worden wären, ist lange herrschend gewesen. Findelsen („Viehzüchter- und Jägervölker am Baikalsee, im Flußgebiet der Bureja und im Amurlande“ — *Baessler-Archiv*, Bd. XIV, S. 9) hatte aber 1930 bereits darauf hingewiesen, daß die jakutische Nordwanderung früher datiert werden müsse, da die Jakuten beispielsweise keine Sagen über Tschinggis-Chan kannten, die bei den Burjaten sehr verbreitet wären. Daß diese, soweit ich mich erinnere, auch von Seroševskij vertretene Ansicht zu Recht bestand, zeigt ein neuer Fund von Runen-Inschriften von der mittleren Lena, die etwa bis ins 10. Jahrhundert n. Chr. zurückreichen! Die Nordbewegung der Jakuten kann also auf keinen Fall durch die von Tschinggis-Chan gejagten Burjaten ausgelöst worden sein (Hinweis auf diesen Fund nunmehr bei Jettmar: „Zu den Anfängen der Rentierzucht“, *Anthropos* 1952, S. 751).

Eine Formulierung wie die, daß die Burjaten **bereits im 14. nachchristlichen Jahrhundert** die **Eisengewinnung** gekannt hätten, ist möglicherweise nicht korrekt genug (Thiel, S. 103), da im 2. Jahrhundert vor Chr. in Transbaikalien bereits neben

Bronze auch Eisen vorkommt (Jettmar nach Okladnikov, 1949—51 in „Hunnen und Hsiung-nu — ein archäologisches Problem“ — Archiv f. Völkerkunde, Wien, Bd. VI/VII, 1952, S. 170).

Die ackerbauliche Komponente in Transbaikalien (Thiel, S. 104) ist nicht erst durch die Russen dorthin gebracht worden, sondern 1600 Jahre älter (vgl. letztzierte Arbeit Jettmars, S. 170 f.).

Eigentliche Tungusen (Thiel, S. 105). — Thiel gibt für die Gegenwart die Ziffer von 60 000 an. Hiermit meint er wohl die Zahl für 1897, die 62 068 war. Für 1926 kannten sogar die offiziellen sowjetischen Volkszählungsergebnisse nur noch 37 546!! — Es ist kaum anzunehmen, daß die Tungusen sich in der Zwischenzeit wieder bis auf den Stand von 1897 vermehrt hätten. — Das Entgegengesetzte ist doch gewiß der Fall. Ihre gegenwärtige Zahl dürfte (schätzungsweise) zwischen 20 000 und 30 000 liegen.

Lamuten. — Thiel, S. 105, gibt 3000 als ihre anzunehmende Zahl. — 1926 waren es 2044. — Und heute? Vielleicht noch 1000 (schätzungsweise). Name Lamuten, nach Thiel, S. 105, von dem tungusischen Wort „lamu“ — Meer abgeleitet. — Das hier zugrunde liegende tungusische Wort ist „lam“ (vgl. „Russko-évenskij slovar“ von V. I. Cincius und L. D. Rišes, Moskau 1952, S. 276. — Eigenbezeichnung: Even, Plurat Evesel).

Samagiren (Thiel, S. 106) sollen mit den Golden verwandt sein. — Sie sind es so sehr, daß sie überhaupt nur eine goldische Sippe darstellen!

Oltschen-Oroken (Thiel, S. 106). Thiel läßt sie um 2000 Seelen stark sein. Dabei gab es Oltschen i. J. 1897 gerade 2204! — Wenn sie heute noch 500 Seelen stark sein sollten, so wäre das gewiß schon eine reichlich hoch gegriffene Zahl (geschätzt). — Oroken auf Sachalin gab es 1928 ganze 154! (B. A. Vasil'ev: „Osnovnye čerty étnografii orokov“ — Étnografija, Heft VII, Moskau/Leningrad 1929, S. 5). Eigenbezeichnung ist nicht Oroken, sondern Ultá, Ultča (ebendort).

Die Orotschen werden keinesfalls „auch oft Udecheer“ genannt, sondern nur die südlichen, die an den Flüssen Samarga, Ima (oder Iman), Bikin, Chor, Onjuj, Chungari und anderen wohnen. Die Udehe sind weitgehenden chinesischen Kulturinflüssen ausgesetzt gewesen, und ihre südlichen Gruppen (Tasen) haben auch das Chinesische als Sprache angenommen. Für die Orotschen-Udehe gibt Thiel, S. 106, die Gesamtzahl von „etwa 2500“ an. — Die Volkszählungsergebnisse von 1897 verzeichneten 2407. Eigentliche Orotschen gab es 1924 noch 460 (Zarubin: „Spisok narodnostej SSSR“, Leningrad 1927, S. 40), der dazu noch „etwa 2000“ Udehe anführt, wobei die Ergebnisse der Volkszählung von 1926 jedoch noch nicht berücksichtigt worden sind. Die Gesamtzahl der Orotschen-Udehe für 1926 geben Teich und Rübel („Völker, Volksgruppen und Volksstämme . . .“, Leipzig 1942, S. 81) mit 1904 an. Daß diese Ziffer inzwischen weiter gesunken sein dürfte, ist klar.

Kuppelzelt der Golden, das an die Jurten der Mongolen erinnert. — Die Golden wohnen in wohl unter chinesischem Einfluß eingeführten Viereckhäusern (im Winter). Daß ihre Sommerzelte an mongolische Jurten erinnern, ist nicht bekannt. Ein echtes Stangenbogenszelt kennen, soweit ich unterrichtet bin, nur die Lappen (vgl. Findeisen: „Sibirische Baukunst“ in „Wasmuths Lexikon der Baukunst“, IV, 370, Abb. 1). Bei den mongolisch-burjatisch-kalmükischen Zelten besteht übrigens der Hauptteil des Daches ebenfalls aus geraden Stangen, die oben in einen Holzring münden. Erst über diesem Ring, der sozusagen die Rauchabzugsöffnung bildet, erheben sich einige tatsächlich flach gebogene Stangen (vgl. Lessing: a. a. O., S. 139; Pallas: a. a. O., Tafel I—V; Findeisen: letzterwähnte Untersuchung, Abb. 4, Transbaikalburjaten). Die gleiche Konstruktion besaßen auch die Kasak (= ehemals Kirgisen genannt. — Photo einer in Deutschland gezeigten kasakischen Völkerschau im Archiv des Institutes für Menschen- und Menschheitskunde, Augsburg). Eine prinzipiell verwandte Form ist noch von den Jukagiren bekanntgeworden (vgl. Jochelsons Jukagirenmonographie). Letztere Form kennt beispielsweise nicht die Scherengatterwände der Jurten der Großviehnomaden, könnte also typologisch eine Frühform dieser Viehzüchternomadenzelte sein. Der gleiche Zeltypus ist auch lamutisch belegbar (vgl. Sten Bergman: „Vulkane, Bären und Nomaden“, Stuttgart 1926, Abb. 106).

Orotschonen (Thiel, S. 107). — Es sind dieselben Evenki (oder ähnlich), wie die sonstigen nördlichen Tungusen. Der Name haftet nicht nur an den Evenki des

Gebietes von Tschita, sondern an allen Evenki östlich vom Witim, am Olekma, Tungir, Njukša, Oldoj und am Amur (Findeisen: „Viehzüchter- und Jägervölker usw.“, 1930, S. 20).

Giljaken (Thiel, S. 107). — Thiel gibt als Zahl etwa 2000 an. — Wieso wird ihre Zahl nur geschätzt? Sie sind von der Volkszählung des Jahres 1926 ausgezeichnet erfaßt worden. Damals waren sie nun wirklich zahlenmäßig über das Doppelte stärker, nämlich 4076. — 1911 betrug ihre Zahl 4298 (Zarubin: a. a. O., S. 42).

Giljakische Sommerwohnung: Zelt auf Pfählen (Thiel, S. 107). — Hiermit dürften wohl die Vorrathshäuser gemeint sein, die in ganz Nordasien, bis zu den Lappen hin, Pfahlbauten sind, oder es liegt eine Verwechslung mit den alten Kamtschadalen vor.

Selbstbezeichnung der Tschuktschen (Thiel, S. 108). — Nicht Luorwetlan, sondern Luorawetlan.

Korjaken (Thiel, S. 109). Zahl „geschätzt“ auf rund 10 000. — 1926 waren es nur 7439.

Winterhaus der Korjaken (Thiel, S. 109) soll dem russischen Haus nachgebildet sein. — Das großrussische Haus ist eine Art Pfahlbau mit Stall- und Wirtschaftsräumen unter den im ersten Stockwerk befindlichen Wohnräumen, also gerade das Gegenteil von einem Erdhaus. Die alten korjakischen Erdhäuser haben mit dem großrussischen Haus nichts zu tun.

Asiatische Eskimo (Thiel, S. 111). — Zahl bei Thiel etwa 1600. — Zarubin, a. a. O., S. 42, führt für 1925 nur 1134 an. Die Volkszählungsergebnisse von 1926 verzeichneten 1293. — Statt 17 Dörfern bei Thiel kennt Zarubin nur 13.

Burjaten, Schrifttum (Thiel, S. 111). — Die Literatur der Burjaten geht bis ins 17. Jhdt. zurück, ist also keineswegs erst unter sowjetischem Einfluß entstanden. Zunächst fast ausschließlich Übersetzungsliteratur aus dem Tibetischen. — Einen selbständigen religiösen burjatischen Text aus dem Jahre 1908 hat W. A. Unkrig 1928 im „Anthropos“, S. 148—181 usw., mit Übersetzung und Wörterverzeichnis mitgeteilt. Als Schriftduktus erscheint der sog. „mandschurische“, der sich etwa um die Wende vom 18. zum 19. Jahrhundert über die Südmongolei nach Chalcha ausbreitete und auch auf das burjatische Gebiet übergriff. Vgl. Findeisen in „Der Weltkreis“ III, Jg. 1932/33, Berlin 1933, Heft 4/5, S. 149 f. nach S. Širabon in „Sibirskaja Sovetskaja Ėnciklopedija“, III, Spalten 221—226.

VIII. Internationaler Kongreß für Religionsgeschichte

Vom 17. bis 23. April 1955 in Rom

Einem Zirkular der Kongreßleitung entnehmen wir folgende Angaben:

Datum des Kongresses

Die Eröffnungssitzung wird am Sonntag, dem 17. April 1955, stattfinden. Der Kongreß wird bis Sonnabend, den 23. April, dauern.

Durchführung des Kongresses

Der Kongreß wird in erster Linie der Darlegung und Diskussion eines Zentralthemas gewidmet sein, das man etwa so formuliert hat: „Der König als Gottheit (Gottkönigtum) und der sakrale Charakter des Königtums.“ Dieses Thema wird sowohl historisch als auch phänomenologisch behandelt werden.

Kongreßsprachen

Die offiziellen Sprachen des Kongresses werden Deutsch, Englisch, Französisch und Italienisch sein.

Teilnahme am Kongreß

Die Teilnehmer haben einen Kongreßbeitrag von 3000 Lire (20 DM) zu zahlen, der ihnen das Recht gibt, an den Vorträgen und anderen Veranstaltungen des Kongresses teilzunehmen und ein Exemplar der Verhandlungen des Kongresses zu erhalten. Andere Personen werden als Gäste zugelassen, wenn sie einen Beitrag von 2000 Lire (13,50 DM) entrichten. Sie können an den Sitzungen des Kongresses, an Empfängen, Ausflügen usw. teilnehmen, erhalten aber keine Kongreßveröffentlichung.

Kongreßordnung

Mitglieder des Kongresses, die einen Vortrag in einer der Sektionen des Kongresses halten möchten, werden gebeten, dessen Titel anzugeben und ein Resümee von etwa 500 Worten vor dem 31. Dezember 1954 einzusenden an: Das Sekretariat des VIII. Internationalen Kongresses für Religionsgeschichte, Via Michelangelo Caetani 32 (Giunta Centrale per gli Studi Storici), Rom.

FÜR DAS EXEKUTIV-BURO DER IASHR

R. Pettazzoni, Präsident (Via Crescenzo 63, Rom)

C. J. Bleeker, Generalsekretär (Churchill-laan 290 I, Amsterdam-Z)

FÜR DAS ITALIENISCHE KOMITEE (Via Michelangelo Caetani 32, Rom)

R. Pettazzoni, Präsident

A. Pincherle, Sekretär

III. Aus der Arbeit der Deutschen Gesellschaft für Völkerkunde

Professor Pater Wilhelm Schmidt †

Eine Würdigung seines wissenschaftlichen Lebenswerkes

Von
Wilhelm Koppers

Mit 1 Abbildung

Man wird mir hoffentlich verzeihen, daß ich die nachfolgenden Ausführungen mit einer persönlichen Bemerkung einleite. Im Jahre 1905 hörte ich die ersten Vorlesungen bei Prof. P. W. Schmidt und darf wohl sagen, daß ich bald Feuer für die von ihm vertretenen Wissenschaften faßte. Seit 1913 arbeitete ich jahrzehntelang unter und neben ihm in der Redaktion des „Anthropos“. Im Jahre 1924 konnte unser gemeinsam verfaßtes Werk „Völker und Kulturen“ erscheinen. Man wird mir nachfühlen, daß ich den Heimgang des väterlichen Freundes und des verehrten Lehrers besonders schmerzlich empfinden mußte, und ob des Verlustes eigentlich lieber schweigen als reden möchte.

Professor P. W. Schmidt war von Geburt Westfale. Am 16. Februar des Jahres 1868 erblickte er in Hörde bei Dortmund das Licht der Welt. 1883 übersiedelte er als Fünfzehnjähriger nach Steyl (Holland), wo er sich der nicht lange vorher gegründeten katholischen deutschen Missionsgesellschaft, Societas Verbi Divini (Gesellschaft vom göttlichen Wort), anschloß.

Von 1893 bis 1895 weilte Schmidt in Berlin und studierte vor allem am Orientalischen Seminar semitische Sprachen. In der Zeit von 1895 bis 1938 hatte Schmidt seinen Wohnsitz in St. Gabriel-Mödling bei Wien. Im Jahre 1906 wurde er Korrespondierendes Mitglied der Wiener Akademie der Wissenschaften. 1921 habilitierte sich Schmidt für Sprachen- und Völkerkunde an der Universität Wien. 1925 wurde ihm der Titel eines a. o. Professors verliehen.

Die bekannten Ereignisse des Jahres 1938 zwangen Schmidt zur Emigration in die Schweiz. Ab 1941 unterrichtete er zunächst als Dozent an der Universität Freiburg in der Schweiz, von 1942 bis 1948 als ordentlicher und ab 1949 als Honorarprofessor. In der Zeit von 1946 bis 1948 hielt Schmidt mehrfach Gastvorlesungen an der Wiener Universität. Diese zeichnete ihn 1948 mit dem Ehrendoktorat aus. Gleichzeitig ernannte ihn die Wiener Anthropologische Gesellschaft zu ihrem Ehrenpräsidenten. Im Jahre 1949 ernannte ihn die Deutsche Gesellschaft für Völkerkunde zu ihrem Ehrenmitglied. Den würdigen und, so möchte man sagen, den stilgerechten Abschluß seiner über 50 Jahre sich erstreckenden wissenschaftlichen Tätigkeit auf Wiener Boden fand W. Schmidt bei Gelegenheit des Internationalen Kongresses für Anthropologie und Ethnologie (September 1952) als dessen Präsident. Das zuständige Internationale Kongreß-Komitee hatte Schmidt einstimmig diese Würde und Ehre zuerkannt. Schmidt starb am 10. Februar in Freiburg, seine Beisetzung fand am 17. Februar auf dem Friedhof des Missionshauses St. Gabriel-Mödling statt.

W. Schmidts „erste und alte wissenschaftliche Liebe“ war die Linguistik. Mit bedeutenden sprachwissenschaftlichen Arbeiten (Abhandlungen über die verschiedenen Sprachfamilien Südostasiens und der Südsee) führte er

sich, ab 1899, in die Wissenschaft ein und erweckte mit seinen Arbeiten, wie schließlich auch mit seinen Entdeckungen beträchtliches Aufsehen. Seine Hauptentdeckung war mit dem Nachweis gegeben, daß bestimmte Sprachen Südasiens und Ozeaniens miteinander verwandt sind. Schmidt prägte für diese große Gruppe zusammengehöriger Sprachen den Namen „austrische“ Sprachen, während er die asiatische Teilgruppe mit dem Ausdruck „austroasiatisch“ und die der Südsee mit „austronesisch“ bezeichnete. Mit der Entdeckung hat die Fachwelt auch immer mehr diese von Schmidt geprägten Termini akzeptiert. In Anerkennung dieser seiner Leistung erhielt der Entdecker damals von der Pariser Akademie den Volney-Preis zuerkannt. Diese Entdeckung Schmidts bedeutete nicht nur an und für sich eine geniale Leistung, sondern sie war und ist auch außerordentlich wichtig für die vergleichende Kultur- und Religionsforschung.

Von den weiteren Großleistungen Schmidts auf sprachwissenschaftlichem Gebiete wäre „Die Gliederung der australischen Sprachen“, erschienen in dem Jahre 1912—1917, zu nennen, ein erstmaliger, umfassender, mühevoller Versuch, Ordnung und Klarheit in den bunten Wirrwarr der australischen Sprachen hineinzubringen. Diese Arbeit ist auch heute noch von grundlegendem Werte, obwohl natürlich einzelne Teile überholt sind. Sie trug seinerzeit vor allem dazu bei, die so wichtige Kultur- und Religionsgeschichte Australiens in entscheidender Weise zu klären.

Der genannten Studie ließ Schmidt bald darauf die Behandlung des Pronomens in den australischen Sprachen folgen, womit, wie der Verfasser mit Recht sagen durfte, diese Sprachen zum erstenmal für die exakte wissenschaftliche Forschung gewissermaßen „erobert“ werden konnten. Für die beiden letztgenannten Arbeiten erhielt W. Schmidt von der Akademie in Paris, und zwar bemerkenswerterweise nicht lange nach Schluß des ersten Weltkrieges, den Volney-Preis abermals zuerkannt. Auch mit den Sprachen der Tasmanier, jener primitiven Einwohner von Tasmanien, deren letzte Vertreterin im Jahre 1876 starb, hat Schmidt sich schon früh und intensiv beschäftigt. Zu seiner besonderen Befriedigung konnte der Band „Die Tasmanischen Sprachen“ im Jahre 1952 mit Unterstützung von UNESCO und der Deutschen Forschungsgemeinschaft endlich erscheinen. Der Unvollkommenheiten, die dem Werke anhaften, war sich der Verfasser voll bewußt. Sie liegen wesentlich im Mangel des Materials begründet, und daran vermag auch der begabteste und fleißigste Forscher nichts zu ändern, wenn die Sprachträger längst ausgestorben sind.

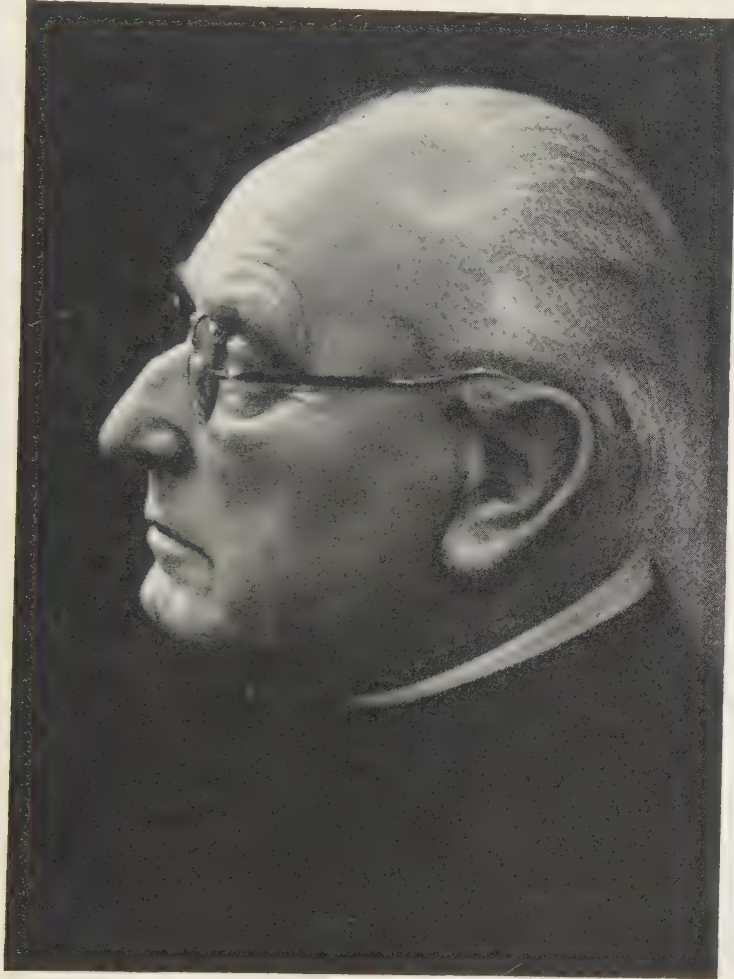
Es verdient auch das „Anthropos“-Alphabet erwähnt zu werden, das Schmidt im Jahre 1907 vorgelegt hat. Der Verfasser erwies sich da auch als ein gewiegter Phonetiker, und sein System der Umschrift fremder, namentlich schriftloser Naturvölkersprachen, hat im Verlaufe der Zeit viel Anklang und praktische Verwendung gefunden.

Im Jahre 1926 ließ W. Schmidt sein Werk „Sprachfamilien und Sprachengruppen der Erde“ erscheinen. Der Leser wird hier einerseits mit dem für die einzelnen Sprachen und Sprachfamilien damals gegebenen Stand der Forschung vertraut gemacht, andererseits geht Schmidt darin der Verbreitung bestimmter sprachlicher Erscheinungen nach.

Zur Abrundung des Bildes, das vom Linguisten W. Schmidt in aller Kürze entworfen werden konnte, mag der Lobpreis dienen, den dieser selbst der sprachwissenschaftlichen Forschungsarbeit in der Einleitung zu seinem eben erwähnten Buche „Sprachfamilien . . .“ gewidmet hat. Aus jeder Zeile spricht persönliche, jahrzehntelang geübte liebevolle Hingabe, unverdrossene Arbeit, reiche Erfahrung, wie auch die höhere Zielsetzung, die ihn bei aller linguistischen Arbeit leitete. Er sagt: „So schlicht dieses mein Werk ist, es sollte das Hohelied der Linguistik singen, jener echten, reinen, entsagungs- und opfer-

vollen Wissenschaft, die im ‚praktischen‘ Leben und oft genug auch von manchen Wissenschaftlern so wenig geschätzt wird, und von deren Ergebnissen doch so manche Wissenschaftler zehren, und von denen so viel bedeutungsvolles Licht auf die Geschichte und das Wesen der Menschheit ausgegangen ist.“

Auch das völkerkundliche Arbeiten Schmidts reicht weit, ja ebenfalls bis zum Jahre 1899 zurück. Neue und besondere Anregungen aber empfing er unter dieser Rücksicht von seiner eigenen Gründung, der internationalen Zeitschrift für Völker- und Sprachenkunde „Anthropos“, die er 1906 ins Leben



f. Gleich im ersten Jahrgang findet sich eine aus seiner Feder stammende grammatische, auch heute noch lesenswerte Studie unter dem Titel „Die moderne Ethnologie“. Interessant ist es, daß er bereits hier mit allem Nachdruck die Notwendigkeit einer Individualforschung auch unter den Naturvölkern eingetreten ist. Damit also fordert er auch für die Wissenschaft der Völkerkunde die Beachtung des individuellen Momentes, der historischen Tatsache, und er antizipierte so gewissermaßen Gräbners folgenschwere Wendung der historischen Methode auf das Gebiet der Völkerkunde. Kein

Wunder, daß er denn auch als einer der ersten, trotz mancher Differenzen in einzelnen zu Gräbner, doch dessen epochemachende Tat (Historisierung der ethnologischen Wissenschaft) in ihrer Bedeutung erkannte, sie anerkannte und mit aller Kraft sich bemühte um ihre weitere Ausgestaltung und Verbreitung.

Bei der weiteren Erörterung des Verhältnisses von Schmidt zur Völkerkunde verdienen drei Themenkreise eine besondere Berücksichtigung: Methode, Kulturkreise und ethnologische Altvölker.

Im Jahre 1937 erschien Schmidts „Handbuch der kulturhistorischen Methode der Ethnologie“ (mit Beiträgen von Koppers). Schmidt vertieft und erweitert darin in nicht unbedeutender Weise Gräbners 1911 erschienen „Methode der Ethnologie“. Wer historisch-ethnologisch forschen will, ist auf sie angewiesen. Fortschritte und Verbesserungen sind im Einzelfalle möglich, ja auch notwendig. Aber dabei kann nicht abgesehen werden von dem Fundament, das Gräbner und Schmidt gelegt haben.

Die Kulturkreislehre, wie Schmidt sie, an Gräbner anknüpfend, aufgestellt und im wesentlichen bis zum Schluß seines Lebens vertreten hat, bedeutet ein Kapitel für sich. Daß es sich auch bei den Kulturkreisen nicht etwa um wissenschaftliche „Glaubenssätze“ handelt, darüber war natürlich auch Schmidt sich vollkommen klar. Er glaubte aber bis zuletzt seine guten Gründe dafür zu haben, vor allem an seinen sogenannten „Primärkulturen“ festzuhalten. Es bedarf nicht der besonderen Hervorhebung, daß die neuerdings stärker offenbar gewordene Kulturkreis-Krisis nicht gleichzeitig auch eine Krisis der historisch-ethnologischen Methode bedeutet.

Wie kamen die historisch denkenden und arbeitenden Ethnologen überhaupt zur Aufstellung von Kulturkreisen? Angesichts des auf ihren Gebieten im allgemeinen herrschenden Mangels der schriftlichen Quellen sind die Wissenschaften der Ethnologie und der Prähistorie vornehmlich auf Beziehungsforschung (Kriterien der Form und der Quantität) angewiesen. Mit dem Begriff des Quantitätskriteriums ist aber einschließlich gegeben, daß man mit seiner Hilfe von selbst zu irgendwelchen Gruppierungen und Komplexen von Kulturelementen gelangt, möglicherweise auch zu Kulturkreisen. Ob aber in den in erster Linie von Gräbner und Schmidt seinerzeit aufgestellten Kulturkreisen tatsächlich derartige originale Komplexe, als welche sie hingestellt wurden, zu erblicken sind, ist die Frage und neuerdings, wie auch ich glaube, mit Recht in Zweifel gezogen worden.

Im Jahre 1924 konnten Schmidt und meine Wenigkeit zusammen das umfassendere Werk „Völker und Kulturen“ (Gesellschaft und Wirtschaft der Völker) erscheinen lassen. Das Werk fand, alles in allem, eine anerkennende und günstige Aufnahme. Das alles schließt aber anderseits nicht aus, daß beide Verfasser nicht mehr zu allen Einzelheiten des Werkes standen bzw. stehen. Verschiedenes ist da reformbedürftig geworden, und im Sinne dieser Reform hat der greise Hauptautor W. Schmidt (eine Neuauflage des Werkes vorbereitend) schon fleißig vorgearbeitet. Wie weit diese Neugestaltung im einzelnen bereits gediehen war, kann nur die Einsichtnahme in die vorliegenden, über 2000 Seiten umfassenden Manuskripte zeigen. Daß manches von dem druckfähig und druckwürdig ist, unterliegt bei einem Autor wie W. Schmidt keinem Zweifel.

Eine besondere Frucht dieser „Vorarbeiten“ von W. Schmidt stellt das Buch dar, das unter dem Titel „Gebräuche des Ehemannes bei Schwangerschaft und Geburt, mit Richtigstellung des Begriffes der Couvade“ als Band X meiner „Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik“ eben im Erscheinen begriffen ist. Das Hauptresultat dieser umfassenden Untersuchungen ist damit gegeben, daß unbedingt unterschieden werden muß zwischen der „leichten“

und der „schweren“ Couvade. Letztere stellt jene extremen Formen der Couvade, des sogenannten Männerkindbettes, dar, die in der Vergangenheit, wo die Völkerkunde noch mehr oder weniger im Stadium der „Kuriösitäten“-sammlung steckte, die besondere Aufmerksamkeit einzelner Forscher erregten. Schmidts eingehende Vergleichung läßt nun keinen Zweifel darüber, daß die „leichte“ Couvade, die in vielfach recht vernünftigen, vor allem auf Wohl und Gedeihen von Mutter und Kind abzielenden Vorschriften und Gebräuchen zur Zeit der Schwangerschaft und vielfach auch nach der Geburt nicht nur für die Frau, sondern auch für den Ehemann bestehen, die menschheitsgeschichtlich ältere Form darstellt. So repräsentiert auch dieses Buch von W. Schmidt weitgehend eine „Ehrenrettung“ der wissenschaftlich erkennbaren älteren und ältesten Menschheit. Also ein W.-Schmidt-Buch im besten Sinne des Wortes, dessen Erscheinen der verehrte Verfasser nicht mehr erleben sollte.

Zum besseren Verständnis der in „Völker und Kulturen“ dargestellten, in erster Linie von W. Schmidt stammenden Aufstellungen ist es vorteilhaft, die damals gegebene zeitgeschichtliche Situation vor Augen zu halten. Gräbners Methode war im Jahre 1911 erschienen. Ein naturwissenschaftlich-evolutionistisch orientiertes Arbeiten konnte daraufhin in der Ethnologie nicht mehr in Betracht kommen. Für die Abfassung des Bandes „Völker und Kulturen“, als ethnologischer Band in der Serie „Der Mensch aller Zeiten“ gedacht, erhoben sich auf Grund dessen nicht unbeträchtliche Schwierigkeiten. An Vorarbeiten im historisch-ethnologischen Sinne lagen, abgesehen von Gräbners Methode, die bekannten Einzelstudien von Gräbner, Foy, Ankermann und Schmidt vor. Für eine historisch aufgebaute universale Völkerkunde war das zuwenig. Es fehlten, von anderem abgesehen, die Tierzüchterkulturen. Ich erinnere mich gut, wie Schmidt in den Jahren 1913/1914 die damals geläufige Innerasien und Sibirien betreffende Literatur durcharbeitete und zur Konzeption des Kulturkreises der Großtierhirten gelangte. Heute sehen wir, daß hier die Prähistorie noch so gut wie vollständig fehlte. Wir können aber angesichts universalhistorischer Angelegenheiten ihrer Zeugnisse nicht entraten. Das alles aber lag damals noch in weitem Felde, und der besagte Mangel kann daher den Verfassern (vor allem dem Hauptverfasser W. Schmidt) von „Völkern und Kulturen“ schwerlich angerechnet werden.

Daß W. Schmidt schon früh ein besonderes Interesse für die ethnologischen Altvölker (primitive Jäger und Sammler) gefaßt hatte, zeigt sein 1910 erschienenes, die Pygmäen behandelndes Buch. In methodischer Hinsicht ist es von Schwächen nicht ganz frei, mehrfach werden darin — Gräbners „Methode der Ethnologie“ lag damals ja noch nicht vor — dem evolutionistischen Prinzip „die größere Primitivität bedeutet auch höheres Alter“ Konzessionen gemacht. Und doch hat Schmidt, wie die Weiterentwicklung der Dinge es zeigte, gerade im vorliegenden Falle den Hebel an einer besonders wichtigen und entscheidenden Stelle angesetzt. Er selbst hat bald die Basis für die Erforschung der ethnologischen Altvölker verbreitert und vor allem in der Darstellung und Durcharbeitung ihrer Religion sein schließlich bedeutendstes, 11 bzw. 12 Bände umfassendes Werk „Der Ursprung der Gottesidee“ geschaffen. In diesem Sinne kommen besonders die ersten sechs Bände des genannten Werkes in Betracht, in denen, das sei gleich hier bemerkt, von den genannten, dem Pygmäenwerk noch anhaftenden Mängeln (evolutionistischen Eierschalen), jedenfalls in den entscheidenden Partien, nichts mehr zu finden ist. Die sachlich-tüchtere (historische) Beziehungsforschung bildet in diesen wie natürlich auch in den später folgenden Bänden der „Gottesidee“ Ausgangspunkt und Grundlage des ganzen Arbeitsvorganges.

Im Mittelpunkt von Schmidts Standardwerk steht, wie der Titel „Ursprung der Gottesidee“ es schon zeigt, die Religion, in den ersten sechs Bänden die

Religion der ethnologischen Altvölker. Wenn im Titel vom „Ursprung“ die Rede ist, so darf das nicht irreführen. Je tiefer der Verfasser sich in den Stoff versenkte, desto zurückhaltender wurde er hinsichtlich der Feststellung von Ursprüngen.

Das Hauptergebnis der religionsgeschichtlichen Forschungen von Schmidt ist die bekannte These, daß schon die erkennbare älteste Menschheit über einen relativ bestimmten und klaren Gottesglauben verfügte.

Wie führt Schmidt seinen Hauptbeweis? Nicht etwa so, daß er von der Religion eines Altstammes (z. B. eines Feuerlandstammes, eines Pygmäenstammes usw.) ausginge. Gewiß sind derartige Einzelforschungen wichtig, ja notwendig: unsere Wissenschaft lebt und stirbt mit ihnen. Das hat niemand besser gewußt als Schmidt. Den eindrucksvollsten Beweis dafür verkörpern die zahlreichen Expeditionen, die er namentlich zu ethnologischen Altvölkern (Feuerländern, Pygmäen, Buschmännern, Negritos) inszeniert oder doch inspiriert hat. Aber anderseits dürfen die Ergebnisse der Einzelforschung nicht ohne weiteres verallgemeinert werden. Ein solches Vorgehen würde dem methodischen Fehler der Lokalinterpretation oder Generalisierung Tür und Tor öffnen, kommt also nicht in Betracht.

In den sechs ersten Bänden des großen Werkes von Schmidt steht immer wieder der meistens 20 bis 30 Hauptelemente zählende religiöse Komplex im Vordergrund des Interesses und der Untersuchung. Ersichtlicher Weise hat den Verfasser zu diesem Vorgehen der Stoff selbst bestimmt. Es zeigt sich nämlich mehr und mehr, daß der religiöse Komplex die ungleich größere Konstanz besitzt als die stärker von der jeweils gegebenen Umwelt abhängige äußere Kultur. Zur relativ starken Konstanz des Geistig-Religiösen hat aber anderseits ohne Frage nicht wenig auch die Beibehaltung der aneignenden Wirtschaftsform beigetragen. Im Laufe seiner Untersuchungen ist Schmidt (wie man sieht) immer stärker beeindruckt worden von diesem religiösen Komplex, wie er ihn in grundlegend gleichen oder doch ähnlichen Formen bei vielen der verschiedenen Altvölkergruppen aufzeigen konnte.

Nach Feststellung der grundhaften Einheitlichkeit dieses religiösen Komplexes bei den ethnologischen Altvölkern stellt sich Schmidt als guter Historiker mit Recht die *Ze i t f r a g e*, also die Frage nach der Zeit des Inerscheintretens jenes Komplexes. Die Möglichkeiten einer jüngeren Entstehung, wie auch die einer etwaigen Entlehnung, werden überprüft und dann ausgeschieden. Wenn die ethnologischen Altvölkergruppen bzw. ihre Vorfahren erst später einmal auf Grund selbständigen Denkens und Überlegens zu dem so weitgehend einheitlich gearteten Hochgottkomplex gelangt sein sollten, wird gerade diese *E i n h e i t l i c h k e i t* des Komplexes nur schwer oder gar nicht zu erklären sein. Die Annahme einer Gemeinsamkeit vom Anfang her bietet mithin die am meisten befriedigende Erklärung.

Es leuchtet ein, daß Schmidt, nachdem er soweit mit seinen Forschungen gekommen war, sich vor die Frage nach dem *W o h e r* gestellt sah. Der Erörterung der Zeitfrage hatte logischerweise die der *Kausalität* sich anzuschließen. In der Erfahrung und Klarstellung der Ursachen gipfelt ja schließlich alle Arbeit des Historikers. Bei dieser Gelegenheit bricht bei Schmidt zum erstenmal der Gedanke durch, daß angesichts der gegebenen Lage der Dinge die Annahme einer *B e l e h r u n g* (*O f f e n b a r u n g*) am Anfang ernstlich mit in Rechnung zu stellen sei.

Daß Schmidt von Haus aus keineswegs auf dieses Ziel hinstrebte, liegt nicht nur in der Natur der Sache (er wußte natürlich sehr wohl darum, daß diese seine Forschungen an sich nichts mit Theologie, also auch nichts mit der theologischen alt- und neutestamentlichen Lehre von der Uroffenbarung zu tun hatten), sondern es findet sich das bei ihm auch direkt (mündlich und schriftlich)

bezeugt. Es dürfte um 1930 gewesen sein, als ich Schmidt einmal die Frage vorlegte, wie er sich denn vom Standpunkt seiner ethnologisch-religionsgeschichtlichen Untersuchungen aus den „Ursprung“ der Gottesidee vorstelle. Ich erhielt darauf die ebenso kurze wie bezeichnende Antwort: Ich weiß es nicht. Daß das damals seiner Überzeugung wirklich entsprach, zeigt eine aus gleicher Zeit stammende damit übereinstimmende schriftliche Äußerung (Handbuch der vergleichenden Religionsgeschichte. Münster i. W. 1930, S. 277). Also erst bei der Ausarbeitung der Endsynthese (niedergelegt in Band VI „Ursprung der Gottesidee“ 1935) kam er zur Erkenntnis und Überzeugung, daß angesichts der einschlägigen Tatsachen wie angesichts des Versagens aller anderen Annahmen die einer Offenbarung des wirklich existierenden höchsten Wesens an die älteste Menschheit in Rechnung gestellt werden müsse, ja, daß diese Annahme allein die befriedigende Erklärung biete, wie natürlich auch, daß sie sich überzeugend beweisen lasse. Für diese Annahme spricht nach Schmidts Auffassung und Darlegung nicht so sehr das Factum der so weiten Verbreitung der Hochgottvorstellung mit ihrem Drum und Dran bei jenen primitiven Völkern, entscheidend fällt vielmehr der Inhalt dieses religiösen Komplexes in die Waagschale. Die in dieser Hinsicht vor allem grundlegende Erkenntnis kleidet Schmidt in die folgenden Worte: „Zu der Lückenlosigkeit, mit der dem höchsten Wesen, dem Schöpfer des ganzen Weltalls und alles dessen, was darin ist, die Verursachung nur des Guten beigelegt, die des Bösen aber von ihm ferngehalten wird, gibt es keinen Zugang vom natürlichen Denken und Forschen aus, für diese Tatsache vermag dieses keine hinreichende Erklärung zu finden.“

Die Tatsache, daß Schmidt sich zur genannten Zeit gezwungen sah, entgegen seiner früheren Meinung doch auch vom rein wissenschaftlichen Standpunkt aus mit einer Art Uroffenbarung zu rechnen, hat ihm damals, woran ich mich noch gut erinnere, eine gewisse Verlegenheit bereitet. Schmidt war im Winter 1934—1935 (oder im Frühjahr des Jahres 1935?) zu religionsgeschichtlichen Vorträgen in den nordischen Staaten, vor allem nach Schweden, eingeladen worden. „Ich kann mir nicht helfen“, so bemerkte er mir vor Antritt seiner Reise, „ich muß und werde das vortragen, was ich als richtig erkannt habe“. Später von der Reise berichtend, hob er mit Genugtuung hervor, daß er für seinen Standpunkt und sein Vorgehen im allgemeinen volles Verständnis gefunden habe.

Schon aus meinen obigen Darlegungen geht hervor, daß Schmidt nichts ferner lag, als mit aller Gewalt zur Bestätigung der theologischen Lehre von der Uroffenbarung zu kommen. Als er aber am Schluß keinen anderen Ausweg mehr sah als diesen oder besser: als den einer für den Anfang anzunehmenden Belehrung, hatte er auch den Mannesmut, sich zu diesem Ergebnis zu bekennen. Persönlich glaube ich, daß Schmidt mit der Aufdeckung und Klarstellung des religiösen Alt- und Urkomplexes seine bedeutungsvollste und folgenschwerste Forscherleistung vollbracht hat.

Wohl keiner war tiefer davon überzeugt als Schmidt, daß unser überkommenes historisches Weltbild einer Revision bedürftig ist. Der besonderen Bedeutung der Antike als einer der Grundlagen unseres abendländischen Denkens und Lebens blieb Schmidt sich natürlich voll bewußt. Aber gerade seine umfassenden Ur- und Altvölkerstudien zeigten ihm, daß die Antike in vielfacher Hinsicht nur ein entstelltes und verzerrtes Bild der Anfänge vermitteln könne, daß also, im Interesse der historischen Wahrheit und Wirklichkeit bedeutend tiefer gegraben und der Blick geweitet werden müsse. Was Schmidt hier vorschwebte, hat vielleicht am besten der Kultur- und Universalhistoriker Fr. Kern (ohne Frage nicht zuletzt angeregt und inspiriert von Schmidts Forschungen) zum Ausdruck gebracht mit den Worten: „Man kann die volle menschliche Natur aus der Geschichte nicht erkennen, wenn man die

Naturvölker ausläßt. Sobald man diese breite Basis aller menschheitlichen Geschichte berücksichtigt, stößt man auf eine *Historia perennis* der menschlichen Substanz, die in den künstlichen Bildungen der Hochkultur teilweise angenagt ist (woraus sich eben vielleicht der Gleichgewichtsverlust und die Anfälligkeit für krankhafte oder jähe Veränderungen erklärt). Deshalb darf und soll man sich von dem *Zyklen-Determinismus* frei machen. Dekadenz ist nicht unvermeidlich, die primitiven Kulturen, bei denen das Zyklen-schema unanwendbar ist, zeigen es, und die *natura semper corruptibilis* ist niemals ohne Heilshoffnung korrumpiert." (*Historia Mundi*, Bern 1952. S. 13.) Es darf hier wohl noch angefügt werden, daß nur die historisch orientierte Primitivenforschung in der Lage ist, die Voraussetzungen für die Neuformung des historischen Weltbildes im erwähnten Sinne zu schaffen. Klar ist ferner, daß auch die Philosophie, näherhin die Geschichtsphilosophie, will sie mit der Zeit gehen, von dieser Neuformung und Erweiterung des historischen Weltbildes Kenntnis nehmen sollte, ähnlich wie die Naturphilosophie an der früher nicht geahnten Erweiterung des natürlichen Weltbildes, die dem neuzeitlichen Fortschritt der Naturwissenschaften zu danken ist, nicht vorbeigehen kann.

Auch in den neuzeitlichen Streit um die Rassenfrage und Rassenforschung hat W. Schmidt eingegriffen, zunächst mit einem längeren Aufsatz, dann in Form eines Buches mit dem Titel „Rasse und Volk“. Diese Publikation fand nicht das Wohlgefallen des Rassenamtes, sie wurde daher verboten. Der Autor hat es sich nicht verdrießen lassen, die hier gegebenen Fragenkomplexe, die schließlich doch nicht nur die Fachleute, sondern weitere gebildete Kreise interessieren, in den ersten Nachkriegsjahren neu durchzuarbeiten und die Ergebnisse seines Bemühens in der Form eines dreibändigen Werkes 1946 bis 1948 unter dem Titel „Rassen und Völker in Vorgeschichte und Geschichte des Abendlandes“ erscheinen zu lassen.

W. Schmidt war nicht nur ein überragender Wissenschaftler, sondern auch ein erfolgreicher Anreger und *Organisator*. Schmidts bedeutendste Gründung ist die bereits erwähnte internationale Zeitschrift für Völkerkunde und Sprachwissenschaft „*Anthropos*“. Sie erfolgte im Jahre 1906 und nicht zuletzt aus dem Grunde, daß Schmidt sich vom Standpunkt des Missionars aus von ihrer Möglichkeit wie auch von ihrer Notwendigkeit zutiefst überzeugt hatte. Der Erfolg hat ihm rechtgegeben. Seitdem besitzen die Missionarforscher im „*Anthropos*“ für ihre wissenschaftlichen Beobachtungen ihr vornehmstes und umfassendstes Publikationsorgan. Um aber einer ungesunden Isolierung vorzubeugen, wie auch um der wissenschaftlichen Diskussion und damit dem wissenschaftlichen Fortschritt zu dienen, öffnete der „*Anthropos*“ seine Spalten auch den in Betracht kommenden Fachgelehrten. Diese haben davon von Anfang an in ausgiebiger Weise Gebrauch gemacht, so daß das Verhältnis der im „*Anthropos*“ vertretenen Missionarforscher zu den Laienforschern durchgehend 50 zu 50 beträgt. Die dem „*Anthropos*“ von Haus aus eigene Internationalität kommt nach außen hin am klarsten in den zugelassenen Sprachen zum Ausdruck. Von Anfang an stand es den einzelnen Autoren frei, ihre Beiträge in lateinischer, deutscher, französischer, englischer, italienischer oder spanischer Sprache abzufassen. Später, nach dem ersten Weltkrieg, haben wir diese noch durch zwei weitere, niederländisch und polnisch, ergänzt.

Nicht lange dauerte es und W. Schmidt sah sich gezwungen, neue Publikationsmöglichkeiten zu schaffen. Er richtete eine linguistische und ethnographische „*Anthropos*“-Bibliothek ein, in deren Rahmen die größeren monographischen Arbeiten erscheinen sollten. Bis zum Jahre 1938 konnten so über 30 Bände herausgebracht werden.

Um die Forscher draußen, namentlich die Missionare, besser schulen und in die jeweils im Vordergrund stehenden Probleme systematischer einführen zu können, um ferner auch die heimischen Gelehrten mit den Forschern im Felde in lebendigen und fruchtbaren Kontakt zu bringen, rief Schmidt im Verein mit dem französischen Jesuitenpater Fr. Bouvier (dem später P. Henry Pinard de la Boullaye folgte) internationale Kurse für Religionsethnologie ins Leben. Diese Kurse fanden von 1922 bis 1929 fünfmal erfolgreich statt, und zwar zweimal in Löwen, und je einmal in Tilburg, Mailand und Luxemburg.

Sein 1910 erschienenes Pygmäenwerk hatte W. Schmidt in einem dringenden Aufruf zur Pygmäenforschung ausklingen lassen. Wertvollste und interessanteste Menschheitsdokumente drohten mit diesen aussterbenden Vertretern alter und ältester Menschheitskultur zu verschwinden. Da die Wirkung ausblieb, legte Schmidt selber Hand ans Werk: Schüler und Freunde sind, zum Teil von ihm geschult und unterstützt, zu erfolgreichen Forschungen ausgezogen. Erinnert sei an die Feuerlandforschungen von Gusinde und Koppers, an die verschiedenen Expeditionen von Schebesta (später auch von Gusinde) zu den Pygmäenstämmen in Afrika und in Südostasien, an die Forschungen des Missionars P. Schumacher bei den Zwergen in Ostafrika, an die Expeditionen von Lebzelter und später die Expeditionen von Gusinde zu den Buschmännern in Südafrika. So ist es nicht zuletzt der Initiative Schmidts zu verdanken, daß wir heute über einen beträchtlichen Teil der ethnologischen Altvölker relativ gut unterrichtet sind.

Nach all dem erscheint es verständlich, daß Papst Pius XI. für die große Missionsausstellung, die dieser für das Jubeljahr 1925 im Vatikan errichten ließ, der Mitarbeit von Schmidt nicht entbehren wollte. Aus der Ausstellung ließ dann Pius XI. ein Museo missionario-etnologico entstehen, zu dessen Direktor er W. Schmidt bestellte.

Um die Gruppe der aktiven Mitarbeiter beim „Anthropos“ mehr zu konsolidieren, gründete Schmidt im Jahre 1931 das „Anthropos“-Institut. Mit ihm mußte naturgemäß auch dieses 1938 emigrieren. Es befindet sich seitdem in Froideville bei Freiburg in der Schweiz, wo auch heute noch der „Anthropos“ erscheint.

Halten wir zusammenfassend auf Schmidts wissenschaftliches Lebenswerk Rückschau, so sehen wir, daß ihm intensiv wie extensiv genommen, eine außergewöhnliche Bedeutung zukommt. Oft bin ich hüben (in Europa) wie drüben (in Amerika) von Fachkollegen interessiert darüber befragt worden, wie Schmidt es doch anstelle, so viele und so grundlegende Arbeiten in verhältnismäßig kurzer Zeit herauszubringen, ob er denn auch schlafe, oder ob er vielleicht ein magisches Geheimmittel besäße, das ihm den Schlaf entbehrlich mache. Ich konnte darauf die beruhigende Antwort erteilen: „Auch Schmidt schläft wie alle Sterblichen, aber er schläft weniger als die meisten der Sterblichen, und so kommt auch ein beträchtlicher Teil der Stunden der Nacht der Arbeit zugute.“ Dabei eine fortdauernd weise und sorgfältige Nutzung der Zeit, so vermochte er viel zustande zu bringen. Doch als letzter Kern und Schlüssel dieses Geheimnisses hatten natürlich die außergewöhnliche Kraft und Schärfe zu gelten, womit eine gütige Vorsehung seinen Geist ausgestattet hatte. Jene, die ihm nahestanden, bewunderten immer wieder, wie rasch sein Geist zu schaffen vermochte. Fragenkomplexe, für deren Durcharbeitung andere Tage benötigten, erledigte er eventuell in wenigen Stunden. Eine derartige geistige Ausrüstung, gepaart mit einem umfassenden positiven Wissen, hatte aus ihm auch den schlagfertigen und fruchtbaren Diskussionsredner gemacht, als welcher er seit je in Versammlungen und auf Kongressen bekannt — und gelegentlich auch gefürchtet war.

Was die Zahl der von Schmidt produzierten größeren fachwissenschaftlichen Arbeiten (Bücher und Artikel) betrifft, so beträgt diese rund 700. Eine genauere Zusammenstellung ist im „Anthropos“, Heft 3/4, 1954, S. 385—432 erschienen. Die Ehrungen und Auszeichnungen, die W. Schmidt im Laufe der Jahre von Akademien, Universitäten, wissenschaftlichen Körperschaften usw. erhalten hat, bewegen sich um die Zahl dreißig.

W. Schmidt ist es trotz seiner ausgesprochen norddeutschen Westfalen-natur eigentlich nie schwer gefallen, österreichische Eigenart zu verstehen und zu würdigen. Obwohl schon früh zu einer internationalen Persönlichkeit geworden, vergaß er die Wahlheimat weder in Kriegs- noch in Friedenszeiten. Die vollen vier Jahre des ersten Weltkrieges war er für Verwundete und Soldaten tätig. Schließlich vom Kaiser mit der Schaffung von Soldatenheimen an den Fronten der österreichisch-ungarischen Armee betraut, hat er (direkt oder indirekt) deren über tausend eingerichtet.

Charakteristisch bei Schmidt war nach Beendigung des zweiten Weltkrieges sein Bemühen, sobald wie möglich nach Österreich und nach Deutschland zu kommen. Er wollte selbst sehen und vor allem helfen. Nach Überwindung nicht geringer Schwierigkeiten, erreichte er dieses Ziel bereits im Monat September 1945. Er kam bis Wien, besuchte aber auch eine Anzahl süddeutscher und westdeutscher Städte und Plätze. Königlich freute er sich, als er später auch als Vermittler von CARE-Paketen österreichischen und deutschen Kollegen in ihrer Notlage zu Hilfe kommen konnte.

Wohl und Wehe der Heimat gingen Schmidt so zu Herzen, daß er zeitweilig selbst politischer Betätigung nähergetreten ist. Zwei aus seiner Feder stammende Werke sind hier zu nennen. Das erste, im Jahre 1915 bereits fertig, aber von einer vorsichtigen Zensur zurückgehalten, konnte im Jahre 1917 endlich erscheinen, und zwar unter dem Titel „Germanentum, Slawentum, Orientvölker und Balkanereignisse“. Das zweite, einen konkreten Vorschlag zur Verfassungsreform der alten Monarchie enthaltend, ging nicht durch die Zensur, es konnte aber unter dem Pseudonym *Austriacus Observator* und mit dem Titel „Zur Wiederverjüngung Österreichs. Versuch eines Entwurfs der Verfassungsreform“ als Manuskript gedruckt und privat verteilt werden. Eine Würdigung seiner Gedanken und Vorschläge kommt hier natürlich nicht in Frage. Daß es Gedanken und Vorschläge waren, der ernstesten Erwägung wert, ist von vielen einsichtigen Männern der verschiedensten politischen und nationalen Richtungen des alten Donaureiches bezeugt und anerkannt worden. Schmidt war als Begleiter von Verwundetenzügen und als Feldkurat während der vier Kriegsjahre wiederholt durch die einzelnen Teile der Monarchie gekommen. Der Inhalt des Buches „Zur Wiederverjüngung Österreichs“ war mit maßgebenden Vertretern und Führern der einzelnen Länder, Nationalitäten und politischen Parteien immer wieder durchbesprochen worden. So gehören diese Ausführungen meines Erachtens zum Besten, das Schmidt je geschrieben hat. In diesem Zusammenhang verdient Erwähnung auch das Büchlein „Der deutschen Seele Not und Heil“, das Schmidt bald nach dem ersten Weltkrieg erscheinen ließ. Es repräsentiert eine zwar ernste und eindringliche Wissens-rechenschaft, die aber an allen Ecken und Enden offenbart, wie heißeste Liebe zur eigenen (alten und neuen) Heimat und zum eigenen Volk sie diktiert hat.

Schmidt hat stets dankbar anerkannt, daß seine persönliche wissenschaftliche Entwicklung wie auch die Werke, die er schaffen konnte, in Österreich immer wieder Verständnis fanden und Förderung erfuhren, bis dann die verhängnisvolle Entwicklung der Dinge im Jahre 1938 zum Bruch und ins Exil führte. Aber auch im Exil war er Österreicher geblieben, und zwar bewußt und gewollt, wie er mir dieses mehr als einmal erklärte, was andererseits die Dank-

barkeit gegen die Schweiz, wo er in schwerster Zeit Aufnahme und Hilfe fand, nicht ausschloß. Es liegt ein gütiges Geschick darin, daß das, was an ihm sterblich war, die irdische Hülle, nach seinem Tode heimkehren konnte, und nun in österreichischer Erde auf dem Klosterfriedhof von St. Gabriel gebettet, der Auferstehung entgegenhardt.

Für jene, die W. Schmidt zunächst nur aus seinen gelegentlichen mehr oder weniger heftigen wissenschaftlichen Polemiken kannten, mußte es immer wieder überraschend wirken, wenn sie hörten oder selber feststellen konnten, daß trotzdem Güte und Menschenfreundlichkeit zu den Wesensmerkmalen seines Charakters zählten. Nach Möglichkeit sich der Armen, der verschämten Armen, der Studenten, der Arbeiter und namentlich der kinderreichen Familien anzunehmen, war Schmidt immer wieder Herzensbedürfnis und eine liebe Tätigkeit. Der Völkerforscher Schmidt sah schon früh, daß Österreich (zumal Wien) in letztgenannter Hinsicht eine verhängnisvolle Entwicklung einschlug. Es schmerzte ihn, daß seine Bestrebungen zur Rettung und Förderung der Familie nicht überall das gewünschte Verständnis fanden. In seiner Überzeugung ließ er sich dadurch allerdings nicht beirren, vorübergehend stellte er sich sogar als Präsident der Familienvereinigung zur Verfügung. Die Zahl jener, denen durch sein Eingreifen und Bemühen, zumal in böser Nachkriegszeit, wirksam geholfen werden konnte, ist in der Tat keine geringe gewesen.

Es ist den Eingeweihten wohl bekannt, daß Schmidt während seines Aufenthaltes in der Schweiz (ab 1938) es oft schmerzlich genug empfand, nicht mehr wie früher in der Lage zu sein, Wohltaten zu spenden oder zu vermitteln. Aber auch da tat er unter dieser Rücksicht bis zum Ende seines Lebens, was immer ihm möglich war. Ja, zuweilen drohte er selbst über das Mögliche und Erträgliche fast hinauszugehen.

Hauptzeit und Kraft hat Schmidt in seinem langen Arbeitsleben der Wissenschaft gewidmet. Das war offenbar die besondere, ihm auftragene Mission.

Schmidt selbst glaubte noch kurz vor seinem Tode, daß er da noch gar nicht fertig und am Ende sei, ja, das Wichtigste habe er noch zu schreiben. Der Herr über Leben und Tod dachte anders; dieser nahm ihm die Feder aus der Hand. Am Nachmittag des 10. Februar dieses Jahres schlummerte der Sechsendachtzigjährige still und sanft hinüber in ein besseres Jenseits. Er ruht nun aus, er, der Uermüdliche. Sein so umfassendes Werk sorgt wahrlich mit dafür, daß er so rasch nicht vergessen sein wird. Nicht nur eine Unmenge von Erkenntnissen, sondern auch eine Unzahl von Anregungen verdanken wir seinem genialen Geist.

Gewiß hat die gelehrte Welt, wie es in einem Nachruf so schön und treffend hieß, in W. Schmidt eine ihrer größten Gestalten verloren. Ja, W. Schmidt repräsentierte eine geistige Kraft mit erstaunlichem Ausstrahlungsvermögen. Daß diese ausstrahlende Kraft nicht erlischt, sondern weiter wirkt und zündet, ist in erster Linie Sache jener, die, im Geiste des Verblichenen, die Arbeit fortzusetzen berufen und bereit sind. Es ist der Name „Wiener Ethnologenschule“ geläufig geworden. W. Schmidt war ihr unbestrittenes Haupt. Die Vertreter und Fortsetzer der „Wiener Ethnologenschule“ vor allem haben ein wichtiges Erbe zu verwalten. Möchten sie dessen in allem gerecht werden, wo nötig, auch in der Form von notwendig erscheinender Kritik. Jedoch so, daß das schöne Wort, das auf den bekannten Historiker K. Meinecke zurückgeht, bestehen bleibe und das da lautet: „Pietät ohne Kritik sollte es ebensowenig geben dürfen, wie Kritik ohne Pietät.“ Das größere und schönere von beiden aber ist zweifellos die Pietät.

Richard Thurnwald †

Von

Hermann Trimborn

Am 19. Januar 1954 verlor die Völkerwissenschaft Richard Thurnwald und damit ihren bedeutendsten Vertreter der völkerkundlichen Gesellschaftsforschung und der ethnologischen Jurisprudenz. Der in Berlin Verstorbene wurde am 18. September 1869 in Wien geboren, widmete sich dem Studium der Rechts- und Staatswissenschaften, trat 1896 in den Staatsdienst ein und war zuerst in der Landesverwaltung von Bosnien tätig, dessen ethnische Probleme seinem Interesse für fremde Völker entgegenkamen. Anschließend an der Handelskammer in Graz beschäftigt, konnte Thurnwald von hier aus Italien und später Ägypten bereisen. Der Wunsch nach einer Vertiefung seiner ägyptologischen und assyriologischen Studien war einer der Gründe, weshalb er 1901 nach Berlin übersiedelte, wo er bis 1906 wissenschaftlicher Hilfsarbeiter am Museum für Völkerkunde war.

Diese Tätigkeit sollte für Thurnwald dadurch bedeutsam werden, daß er im Auftrage des Museums seine erste große Forschungsreise ausführen konnte; die Jahre 1906 bis 1909 wurden zur ethnologischen Feldarbeit in Mikro- und Melanesien, auf Palau, Yap und Ponape, dem Bismarck-Archipel und den Salomonen, vor allem aber in Süd-Bougainville. Drei Jahre später schon (1912) führte ein Auftrag des Reichskolonialamtes Thurnwald von neuem nach Melanesien zur Erforschung des mittleren und oberen Sepikgebiets. Es ist zu beklagen, daß die Ergebnisse dieser Feldforschung nie zusammenfassend bearbeitet worden sind; der Ausbruch des Weltkrieges zwang zum Abbruch dieser fruchtbaren Feldarbeit und brachte Thurnwald 1915 erstmals nach den Vereinigten Staaten, wo er bis 1917 in Berkeley arbeiten konnte.

Nach dem Kriege habilitierte sich Thurnwald zuerst in Halle, dann aber siedelte er um nach Berlin, wo er 1924 seine Lehrtätigkeit begann. Sie wurde fruchtbar unterbrochen durch den Auftrag des International Institute of African Languages and Cultures, den Kulturwandel im ehemals deutschen Ostafrika zu studieren, so daß Thurnwald, nun in Begleitung seiner Gattin Dr. Hilde Thurnwald, sich 1930 nach dem Tanganyikagebiet begab. Hier erreichte ihn die Einladung zu Gastvorlesungen an der Yale-Universität, zu deren Wahrnehmung er erneut nach den Vereinigten Staaten reiste; eine Gastprofessur an der Harvard-Universität schloß sich an, und noch in Amerika erhielt Thurnwald 1932 den Auftrag des Australian National Research Council, den Fragen des Kulturwandels auch in seinem alten Forschungsgebiet Bougainville nachzugehen, wobei ihm gleichfalls die Mitarbeit seiner Gattin zur Seite stand. Einen letzten Besuch in den Vereinigten Staaten ermöglichte dann die Einladung zum Internationalen Amerikanisten-Kongreß in New York 1949, wohin ihn die Wenner Gren Foundation rief und in dessen Verlauf auch Thurnwalds achtzigster Geburtstag fiel. Im übrigen arbeitete er in den Nachkriegsjahren in seiner Wahlheimat Berlin, wo er als ordentlicher Professor an der Freien Universität und als Direktor des von ihm begründeten „Instituts für Sozialpsychologie und Ethnologie“ wirkte, das nach vorläufiger Angliederung an die „Deutsche Forschungshochschule“ 1951 von der Freien Universität Berlin übernommen wurde.

Die Anerkennung des In- und Auslandes blieb seiner überragenden Leistung nicht versagt; an ehrenvollen Ernennungen führen wir an: die zum „Honorary Fellow“ des Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland, zum Ehrenvizepräsidenten des Institut International de Sociologie, zum Ehrenmitglied der Gesellschaft für Rechtsvergleichung und der Deutschen Gesellschaft für Psychologie, zum Ehrenvizepräsidenten des Institute of Ethnic Affairs Inc.,

zum Korrespondierenden Mitglied der Heidelberger Akademie der Wissenschaften und zum Ehrenmitglied des Württembergischen Vereins für Handelsgeographie.

Thurnwalds eigentümliche Stellung in unserer Wissenschaft beruhte auf der Verbindung der fremdvölkischen Erfahrung und der Beherrschung der Staats- und Gesellschaftswissenschaften, seine Überlegenheit auf der Vereinigung seiner analytischen und synthetischen Fähigkeiten mit der Frucht seiner eigenen Feldarbeit. Aber nur dadurch konnte er zu einer auch geistigen Durchdringung kommen, daß ihm der seelische Zugang zu andersartigen Lebensstilen gegeben war. Als das ihn eigentlich bewegende Grundanliegen darf man den Aufbau der Gesellschaft in der Spielbreite ihrer Gestaltungen und das Verständnis der dahinterstehenden Geistesverfassung bezeichnen. Lebendige Anschauung führte ihn zur Ablehnung der lebensfremden Theorien Lévy-Brühls und zur Betonung der individuellen Leistung und Schöpfung im Völkerleben. Aus diesem Grunde waren gradlinige und uniforme Entwicklungsreihen seiner Auffassung fremd — er möchte eher variable „Tendenzen“ am Werke sehen. Kein grundsätzlicher Gegner der „kulturhistorischen“ Fragestellung, begnügte er sich aber nicht mit der Feststellung von „Entlehnungen“, sondern insistiert auf den sozialpsychologischen Begleitumständen bei parallelen Erscheinungen; an Graebner und Schmidt kritisiert er deshalb die schematisierende Vereinfachung. Die Scheu vor der Einseitigkeit ist Zeugnis eines umfassenden und erfahrenen Geistes, und in der gleichzeitigen Schau der vielseitigen Zusammenhänge, derer die Völkerkunde von heute bewußt geworden ist, war Thurnwald bahnbrechend seiner Zeit voran.

Ihren bleibenden und fruchtbaren Niederschlag hat sein erfülltes Forscherleben in dem unvergänglichen Erbe seiner Werke gefunden, von denen wir im folgenden ein vollständiges Verzeichnis geben. Neben der 1925 von ihm begründeten „Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie“ (die nach dem Kriege ab 1951 als „Sociologus“ wiedererschien) sei hier nur sein monumentales Hauptwerk hervorgehoben, die fünfbandige „Menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen“ (1931 bis 1935), deren wesentliche Stoffgrundlage die 181 Artikel Thurnwalds für Eberts Reallexikon der Vorgeschichte lieferten und deren ursprünglich als sechster Band geplante krönende Abrundung 1951 unter dem Titel „Des Menschengesistes Erwachen, Wachsen und Irren“ erschien. Auch auf dem Wege der Völkerkunde von ihrem Erwachen über ihr Wachsen und Irren hat Richard Thurnwald Marksteine gesetzt, die man schon jetzt als unverrückbare Richtungsweiser bezeichnen kann.

Literaturverzeichnis

1. Wirtschaftliche und soziale Skizzen aus Bosnien. Neue Revue, hg. v. H. Osten und E. Wengraf, Bd. VIII, S. 91—96, 271—276, 306—315. Wien 1897.
2. Bosnien und Hercegovina: Gewerbe und Handel (= Die Österreichisch-ungarische Monarchie in Wort und Bild, Band „Bosnien und Hercegovina“, S. 487—499). Wien 1901.
3. Soziologie von heute. Übersetzung von Lester F. Ward: Contemporary Sociology, 84 Seiten. Wien 1904, Wagner.
4. Staat und Wirtschaft im alten Ägypten. Zeitschrift Sozialw. Bd. 4, S. 697—714, 769—788, 1901.
5. (Mitherausgeber) Arch. f. Rassen- und Gesellschafts-Biologie (von Band I 1904 bis 1925).
6. Staat und Wirtschaft in Babylonien zu Hammurabis Zeit. Jahrb. Nat.-Ok. Statist. Bd. 26, S. 644—675, und Bd. 27, S. 64—88, 190—202, 1903/1904.
7. Zur rassenbiologischen Bedeutung von Hammurabis Familiengesetzgebung. Arch. f. Rassen- und Gesellschafts-Biologie, Bd. 1, S. 124—131, 1904.
8. Stadt und Land im Lebensprozeß der Rasse. Arch. f. Rassen- und Gesellschafts-Biologie, Bd. 1, S. 550—574, 718—735, 840—884, 1904.
9. Koloniale Eingeborenepolitik. Arch. f. Rassen- und Gesellschafts-Biologie, Bd. 2, 632—638, 1905.

10. Historisch-soziale Gesetze. Arch. f. Rassen- und Gesellschafts-Biologie, Bd. 3, S. 554—569, 1906.
11. Nachrichten aus Nissan und von den Karolinen. Zeitschr. Ethnol., Bd. 41, S. 106, 1908.
12. (Zusammen mit S. R. Steinmetz.) Ethnographische Fragesammlung zur Erforschung des sozialen Lebens der Völker außerhalb des europa-amerikanischen Kulturkreises, hg. v. d. Int. Verg. f. vgl. Rechtsw. u. Volkswirtschaftsl. Berlin 1906.
13. Die Stellung der Frau im alten Babylonien zu Hammurabis Zeit und die allgemeinen Grenzen der Rechtsstellung der Frau. Blt. f. vgl. Rechtsw. u. Volksw., S. 232—243, 290—300, 1906.
14. Reisebericht aus Buin und Kieta. Zeitschr. Ethnol., Bd. 41, S. 512, 1909.
15. Im Bismarck-Archipel und auf den Salomon-Inseln. Zeitschr. Ethnol., Bd. 42, S. 98 bis 147, 1910.
16. Die eingeborenen Arbeitskräfte im Südsee-Schutzgebiet. Kol. Rdsch. 1910, S. 607 bis 632.
17. Die Siedlungskolonie in den Baining-Bergen. Gazelle-Halbinsel. Deutsche Kolonialzeitung Nr. 35, S. 579—582, 1910.
18. Das Rechtsleben der Eingeborenen der deutschen Südsee-Inseln, seine geistigen und wirtschaftlichen Grundlagen. Blt. f. vgl. Rechtsw. u. Volksw., Bd. 6, S. 145—157, 177—192, 1910.
19. Ermittlungen über Eingeborenenrechte in der Südsee. Zeitschr. f. vgl. Rechtsw., Bd. 23, S. 309—364, 1910.
20. Völkerkunde und Völkerkundemuseen. Die Umschau 1911, Nr. 16.
21. Stufen der Staatsbildung bei den Urzeitvölkern. Zeitschr. f. vgl. Rechtsw., Bd. 25, S. 417—432, 1911.
22. Die Denkart als Wurzel des Totemismus. Corr.-Bl. Dtsch. Ges. Anthrop., Bd. 42, S. 173—179, 1911. (Auch in Mitt. Anthrop. Ges. Wien, Bd. 42, S. 119—125, 1912.)
23. Forschungen auf den Salomon-Inseln und dem Bismarck-Archipel. Bd. I: Lieder und Sagen aus Buin. 538 Seiten. — Band III: Volk, Staat und Wirtschaft, 92 Seiten, 37 Stammtafeln. Dietr. Reimer (E. Vohsen), Berlin 1912.
24. Angewandte Ethnologie in der Kolonialpolitik. Verh. 1. Hauptvers. Int. Verg. f. vgl. Rechtsw. u. Volksw., Heidelberg 1911, S. 59—65. Berlin 1912.
25. Über ethno-psychologische Untersuchungen bei Naturvölkern. Verh. d. Naturf. u. Ärzte, 83. Vsl. in Karlsruhe 1911, Bd. 2. T. 1. H., S. 476—481, Leipzig 1912.
26. Probleme der ethno-psychologischen Forschung. Zur Praxis der ethno-psychologischen Ermittlungen besonders durch sprachliche Forschungen. Beih. 5 d. Zeitschr. angew. Psychol., S. 1—27, 117—124, Leipzig 1912.
27. Über Völkerkundemuseen, ihre wissenschaftlichen Bedingungen und Ziele. Museumskunde, Bd. 8, S. 197—215, 1912.
28. Ethno-psychologische Studien an Südsee-Völkern. Beih. 6, Zeitschr. angew. Psychol., 163 Seiten. Leipzig 1913.
29. Durchquerung des Gebietes zwischen dem Kaiserin-Augusta-Fluß und der Küste von Neu-Guinea. Mitt. a. d. dtsch. Schutzgeb., Bd. 26, S. 357—363, 1913.
30. Vom mittleren Sepik zur Nordwestküste von Kaiser-Wilhelmsland. Mitt. a. d. dtsch. Schutzgeb., Bd. 27, S. 81—84, 1914.
31. Entdeckungen im Becken des oberen Sepik. Mitt. a. d. dtsch. Schutzgeb., Bd. 27, S. 338—348, 1914.
32. Bánaro Society. Social Organisation and Kinship System of a Tribe in the Interior of New Guinea. Mem. Am. Anthr. Asso., Bd. 3, S. 251—391, 1916.
33. Vorstöße nach dem Quellgebiet des Kaiserin-Augusta-Flusses, des Sandflusses und des Nordflusses bis an das Küstengebirge. Mitt. a. d. dtsch. Schutzgeb., Bd. 29, S. 82—93, 1916.
34. Vorläufiger Bericht über Forschungen im Inneren von Deutsch-Neuguinea in den Jahren 1913—15. Zeitschr. f. Ethnol., Bd. 49, S. 147—179, 1917.
35. Die Heimkehr aus Neu-Guinea nebst einigen vorläufigen Bemerkungen über die Ergebnisse der Forschungen. Mitt. a. d. dtsch. Schutzgeb., Bd. 30, S. 404—417, 1917.
36. Amerika und der Krieg (Sammelbericht). Zeitschr. Polit., Bd. 11, S. 197—226, 1918.
37. Die Psychologie des Totemismus. Anthropos 12/13, 1917—1918, und 14/15, S. 496 bis 531, 1919/1920.
- 37a. Kolonien als Friedensbürgschaft. Blt. f. vgl. Rechtsw. u. Volksw., Bd. 14, S. 170 bis 186, 1918.
38. Die deutschen Schutzgebiete und der Block der Mittelmächte. Jll. Ztg. Leipzig, Nr. 3903, S. 432—434, 1918.
39. Politische Gebilde bei Naturvölkern. Systematischer Versuch über die Anfänge des Staates. Zeitschr. f. vgl. Rechtsw., Bd. 37, S. 376—408, 1919.
40. Die Gemeinde der Bánaro. Ehe, Verwandtschaft und Gesellschaftsbau eines Stammes im Innern von Neu-Guinea. Zeitschr. f. vgl. Rechtsw., Bd. 38, S. 362—474,

- und Bd. 39, S. 68—219, 1920. Auch selbständig: Stuttgart 1921, Ferdinand Enke, 274 Seiten.
41. Entstehung von Staat und Familie. Blt. f. vgl. Rechtsw. u. Volksw., Bd. 16, S. 43 bis 60, 1921.
42. Psychologie des primitiven Menschen. (= Hdb. d. vgl. Psychol., hg. v. G. Kafka I, S. 147—320.) Ernst Reinhard, München 1922.
- 42a. Geographische Erschließung von Holländisch Neu-Guinea. Petm. Mitt., Bd. 11, 1922.
43. Forschungsreisen in das Innere von Deutsch Neu-Guinea. Jahresber. Frankf. Ver. Geogr. u. Stat., 81./82. Jahrg., S. 120, 1920.
44. Rudolf Pösch. Arch. f. Anthr., Bd. 19, S. 1—7, 1922.
- 45—48. Artikel Rasse — Rassenfrage — Rassenhygiene — Rassenkampf in (P. Herre): Politisches Handwörterbuch. Leipzig 1923.
49. Die Rasse als Volkszählungsfrage. Dtsch. Stat. Zentralbl., 1923, S. 71—78.
50. Die Krisis in der Ethnologie. Zur Entwicklungs- und Kulturkreislehre. Köln. Vierteljahrsh. f. Sozialw., Bd. 3, S. 34—41, 1923.
51. Die Gestaltung der Wirtschaftsentwicklung aus ihren Anfängen heraus. (=Hauptprobleme der Soziologie, Erinnerungsgabe für Max Weber, Bd. I, S. 273—333.) München 1923.
52. Zur Kritik der Gesellschaftsbiologie. Arch. f. Sozialw., Bd. 25, S. 462—499, 1924.
53. Zum gegenwärtigen Stand der Völkerpsychologie. Köln. Vierteljahrsh. f. Sozialw., Bd. 4, S. 32—43, 1924.
- 54—234. 181 Artikel in (M. Ebert): Reallexikon der Vorgeschichte. Berlin 1924 ff., Walter de Gruyter & Co.
235. Prinzipienfragen der ethnologischen Kunstforschung. Zeitschr. Ästhet., Bd. 19, S. 349—355, 1925.
236. (Herausgeber.) Zeitschrift für Völkerpsychologie und Soziologie, 1925—1933.
237. (Herausgeber.) Forschungen zur Völkerpsychologie und Soziologie, 1925—1933.
238. Probleme der Völkerpsychologie und Soziologie. Zeitschr. Völkerps. Soziol., Bd. 1, S. 1—20, 1925.
239. Denkformen der Naturvölker. Der Naturfreund (Detmold), Bd. 2, S. 289—293, 1925.
240. Führerschaft und Siebung. Zeitschr. Völkerps. Soziol., Bd. 2, S. 1—18, 1926.
241. Die Probleme einer empirischen Soziologie. Zeitschr. Völkerps. Soziol., Bd. 3, S. 257—273, 1927.
242. Psychologische Grundphänomene der menschlichen Gesellung (Sammelbericht). Zeitschr. Völkerps. Soziol., Bd. 3, S. 43—52, 1927.
243. Symbol im Lichte der Völkerkunde. Zeitschr. Ästhet., Bd. 21, S. 322—337, 1927.
244. Völkerpsychologie. In (E. Sauppe): Einführung in die neuere Psychologie, S. 304 bis 318. Osterwieck am Harz 1927.
245. Die Lüge in der primitiven Kultur. In (O. Lipmann u. P. Plaut): Die Lüge, S. 396 bis 411, 1927.
246. Die Auswirkungen der Technik auf das soziale Leben und die Geistesverfassung sowie das Problem des Fortschritts. Sitz.-Ber. Anthr. Ges. Wien 1926/27, S. 24—32. 1927. (= Mitt. Anthr. Ges. Wien, Bd. 57, S. 24—32, 1927.)
247. Probleme des primitiven Rechts. Tag.-Ber. 49. Vers. Dtsch. Anthr. Ges. Hildesheim 1927, Bd. 5, S. 20—24, Leipzig 1928.
248. Die Eingeborenen Australiens und der Südsee-Inseln. (= Religionsgesch. Lesebuch, hg. v. A. Bertholet, 2. Aufl., VIII.) 48 Seiten. J. C. B. Mohr, Tübingen 1927.
249. Die Kulturkreislehre. „Die Sonne“, Monatsschrift für nordische Weltanschauung und Lebensgestaltung, Bd. 5, S. 347—356, 1928.
250. Mutterrecht (Sammelbericht). Zeitschr. Völkerps. Soziol., Bd. 4, S. 87—93, 1928.
251. Prä-Logik? (Sammelbericht.) Zeitschr. Völkerps. Soziol., Bd. 4, S. 324—330, 1928.
252. Die Anfänge der Kunst. Schr. d. Dtsch. Ges. f. Soziol., Bd. I/6, S. 248—268, 1928.
253. Ethnologie und Psychoanalyse. In (H. Prinzhorn u. K. Mittenzwey): Krisis der Psychoanalyse, Bd. I, S. 114—133, Leipzig 1928.
254. Bequemes Denken. 3. Kongreß Inst. Int. d'Anthropol., Bd. 3, S. 581—585, 1928.
255. Zum Werden des Staates (Sammelbericht). Zeitschr. Völkerps. Soziol., Bd. 5, S. 69 bis 75, 1929.
256. Modern volkenkunde, war haar drijft en wat zij wil. Mensch en Maatschappij, Bd. 5, S. 1—16, 1929.
257. Social Problems of Africa. Africa 1929, S. 130—136.
258. Social Systems of Africa. Africa 1929, S. 221—242.
259. Bei Kriegsausbruch im Zentralgebirge von Neuguinea. Kol. Rdsch. 1929, S. 38—43.
260. Diskussionsbemerkung zu den Vorträgen über „Die Wanderung“. Schr. d. Dtsch. Ges. f. Soziol., Bd. I/6, S. 313—321, 1929.
261. Anfänge der Kunst. Schr. d. Dtsch. Ges. f. Soziol., Bd. I/6, S. 249—267, 284—288, 1929.
262. Neue Forschungen zum Mana-Begriff. Arch. Religionsw., Bd. 27, S. 93—112, 1929.

263. Psychische Einwirkungen im Leben und Erleben von Naturvölkern. All. Ärztl. Zentralblatt f. Psychother., Bd. 2, S. 537—558, 1929.
264. Grundprobleme der vergleichenden Völkerpsychologie. Zeitschr. Ges. Staatsw., Bd. 87, S. 240—296, 1929.
265. Direction et séthisation comme problème socio-psychologique. Congr. Int. de Psychologie appliquée. Paris 1929.
266. Papuanisches und melanesisches Gebiet südlich des Äquators einschließlich Neuguinea. In (E. Schultz-Ewerth und L. Adam): Das Eingeborenerecht. Stuttgart 1929, Strecker & Schröder. Bd. 2, S. 543—656.
267. (Zusammen mit F. H. C. van Loon): Un Questionnaire Psycho-Physiologique pour l'étude de la psychologie des races. Revue Anthropologique, Bd. 40, S. 262 bis 277, 1930.
- 268—271. Artikel T. Achelis — R. Andree — Blood Vengeance Feuds — Nomads in der „Encyclopædia of the Social Sciences“. New York 1930 ff. Macmillan & Co.
272. Repräsentative Lebensbilder von Naturvölkern (= Die menschliche Gesellschaft in ihren ethno-soziologischen Grundlagen I). Berlin 1931, Walter de Gruyter & Co., 311 Seiten.
273. Soziologische Forschungen über Veränderungen im Leben des Afrikaners unter den Einwirkungen der europäischen Zivilisation. Forschungen und Fortschritte, 1931.
274. Soziale Wandlungen in Ostafrika. Zeitschr. Völkerps. Soziol., Bd. 2, S. 148—168, 1931.
275. The Missionary's Concern in Sociology and Psychology. Afrika 1931, S. 418—433.
276. Neue afrikanische Welt. Kol. Rdsch., 1931, S. 193—199.
277. Funktionelle Soziologie. Zeitschr. Völkerps. Soziol., Bd. 7, S. 385—400, 1931.
278. Werden, Wandel und Gestaltung von Familie, Verwandtschaft und Bündnis (= Die menschliche Gesellschaft II). Berlin 1932, Walter de Gruyter & Co., 248 Seiten.
279. Werden, Wandel und Gestaltung der Wirtschaft (= Die menschliche Gesellschaft III). Berlin 1932, Walter de Gruyter & Co., 248 Seiten.
280. Economics in Primitive Communities. London 1932, Oxford University Press, 314 Seiten.
281. Sociology: Its Content and Application. Social Forces, Bd. 11, S. 161—175, 1932.
282. Social Transformations in East Africa. Am. Jr. of Sociol., Bd. 38, S. 175—184, 1932.
283. The Psychology of Acculturation. Am. Anthropologist, Bd. 34, S. 557—569, 1932.
284. Analyse von „Entwicklung“ und „Zyklus“. Mensch en Maatschappij, Bd. 9, S. 86 bis 106, 1932.
285. Realistische Soziologie. Zeitschr. Völkerps. Soziol., Bd. 8, S. 1—7, 1932.
286. (Zusammen mit D. Westermann): The Missionary's Anthropological Research. Int. Inst. of Afr. Languages and Cultures, Memor. VIII, London 1932. 31 Seiten.
287. The Social Function of Personality. Sociology and Soc. Res., Bd. 17, S. 203—218, 1933.
288. Die Persönlichkeit als Schlüssel zur Gesellschaftsforschung. Zeitschr. Völkerps. Soziol., Bd. 9, S. 357—372, 1933.
289. Some Traits of Society in Melanesia. Proc. 5th Pacific Sc. Congr., Victoria and Vancouver, British Columbia (Canada) 1933, S. 2805—2814, 1934.
290. Adventures of a Tribe in New Guinea (the Tjimundo). Essays presented to C. G. Seligman. London 1934, S. 345—360.
291. Stone Monuments in Buin (Bougainville, Solomon Islands). Oceania, Bd. 5, S. 214 bis 217, 1934, Sydney.
292. Pigs and Currency in Buin. Observations about Primitive Standards of Value and Economics. Oceania, Bd. 5, S. 119—141, 1934, Sydney.
293. Werden, Wandel und Gestaltung des Rechts (= Die menschliche Gesellschaft V). Berlin 1934, Walter de Gruyter & Co., 232 Seiten.
294. Anpassung im Gesellungsleben. Forsch. u. Fortsch., Bd. 10, S. 84—85, 1934.
295. Dynamik volks- und völkerpsychologischer Vorgänge. Forsch. u. Fortsch., Bd. 10, S. 368, 1934.
296. Volkskrisen. (Ein Beispiel.) Forsch. u. Fortsch., Bd. 11, S. 246—248, 1935.
297. Entwicklung und Kultur. Forsch. u. Fortsch., Bd. 11, S. 94—96, 1935.
298. Wirtschaftliche Wandlungen bei ostafrikanischen Völkern. Jahrb. Nat.-Ök. Stat., Bd. 142, S. 541—561, 1935.
299. Black and White in East Africa. With a special Chapter on Women by Hilde Thurnwald. London 1935, George Routledge & Sons, 409 Seiten.
300. Werden, Wandel und Gestaltung von Staat und Kultur (= Die menschliche Gesellschaft IV). Berlin 1935, Walter de Gruyter & Co., 377 Seiten.
301. Studying Savages in Melanesia. The Yale Rev., Bd. 36, S. 313—332, 1936.
302. The Price of the White Man's Peace. Pacific Affairs. Bd. 9/3, 1936, 11 Seiten.
303. Profane Literature of Buin. Yale Univ. Publ. in Anthropol., Bd. VIII, New Haven, Conn., 1936, 15 Seiten.

304. Gegenseitigkeit im Aufbau und Funktionieren der Gesellungen. In: Reine und angewandte Soziologie, Festgabe für Ferdinand Tönnies zum 80. Geburtstage, S. 275—297, Leipzig 1936.
305. Sozialpsychische Abläufe im Völkerleben. In: Essays in Anthropology in Honor of A. L. Kroeber. University of California Press 1936, S. 383—389.
306. (Zusammen mit E. E. Eubank): Ferdinand Tönnies in memoriam. Am. Sociol. Rev., Bd. I, S. 430—432, 1936.
307. The Crisis of Imperialism in East Africa and elsewhere. Social Forces, Bd. 15, S. 84—91, 1936.
308. Contributions toward Analysis of the Mechanism of Culture. I: Civilization and Culture. Am. Sociol. Rev., Bd. I, S. 387—395, 1936. — II: Progress Viewed as a Component in the Configuration of Culture. Am. Soc. Rev., Bd. I, S. 604—613, 1936. — III: Cultural Rotation, Its Propulsion and Rhythm. Am. Sociol. Rev., Bd. II, S. 26—42, 1937.
309. Die Kolonialfrage. Jahrb. Nat.-Ök. Stat., Bd. 145, S. 66—86, 1937.
310. Ein vorkapitalistisches Wirtschaftssystem in Buin. Ein Beitrag zur Kenntnis primitiver Wirtschaft und von Frühgeld. Arch. Rechts- u. Sozialphilos., Bd. 31, S. 1—37, 1937.
311. Entwicklung und Fortschritt im Lichte der Völkerforschung. Travaux du IX^e Congr. Int. de Philos., Paris 1937, S. 175—181, 1937.
312. Der kulturelle Hintergrund des primitiven Denkens: In: XI^e Congr. Int. de Psychologie. Paris 1937, S. 1—13 (Sonderdruck).
- 313—315. Beiträge „Geistesverfassung der Naturvölker“ (S. 45—56). „Das Gesellschaftsleben der Naturvölker“ (S. 236—279) und „Wirtschaft der Naturvölker“ (S. 307 bis 334) in (K. Th. Preuss): Lehrbuch der Völkerkunde. Stuttgart 1937, Ferdinand Enke.
316. Kolonialwirtschaftliche Betriebe. Jahrb. Nat.-Ök. Stat., Bd. 148, S. 48—62, 1938.
317. Europäer und Eingeborene in Ostafrika. In: Reale Accademia d'Italia, Fondazione Alessandro Volta, VIII Convegno „Volta“. Roma 1938, S. 1—14 (des Sonderdrucks).
318. Rassenwandel im Lichte der Völkerforschung. Zeitschr. Rassenkunde, Bd. 7, S. 1 bis 13, 1938.
319. (Mitherausgeber.) Arch. f. Anthr., Völkerforsch. u. kolonial. Kulturwandel (von Bd. 24, Heft 3/4, 1938, ab).
320. (Mitherausgeber.) Zeitschr. f. vgl. Rechtswissenschaft einschließlich der ethnologischen Rechtsforschung und des Kolonialrechts (von Band 53, 1939, ab).
321. Vergleichende Rechtswissenschaft, Eingeborenennrecht und Kolonialrecht. Zeitschr. f. vgl. Rechtsw., Bd. 53, S. 1—9, 1939.
322. Gutachten. Beiträge zur Rechtserneuerung. Kongreß für Kriminologie in Rom 1938. Berlin 1939, S. 350—356.
323. The African in Transition. Some Comparisons with Melanesia. Africa, Bd. 11, S. 174—186, 1939.
324. Methoden in der Völkerkunde. In: Kultur und Rasse, Festschrift für O. Reche. München 1939, S. 420—428.
325. Koloniale Gestaltung. Methoden und Probleme überseeischer Ausdehnung. Hamburg 1939, Hoffmann & Campe, 492 Seiten.
326. Kulturwandel in Ostafrika. Beiträge zur Kolonialforschung. Tagungsband I, herausgegeben im Auftrage des Reichsforschungsrates und der Deutschen Forschungsgemeinschaft. Dietrich Reimer / Andrews & Steiner / Berlin.
327. Koloniasatorische Planung in Libyen. Geistige Arbeit, 6. Jahrg. Nr. 7, 1939, S. 11—12.
328. (Herausgeber.) Lehrbuch der Völkerkunde, 2. Auflage. Stuttgart 1939, Ferdinand Enke Verlag, 446 Seiten.
329. Ethnologische Rechtsforschung. Das Recht bei Völkern erwachenden Bewußtseins. In: Lehrbuch der Völkerkunde, 2. Aufl., 1939.
330. Funktion und Entwicklung. Verselbständigung von Funktionen und die Frage der „Entwicklung“. Archiv für Anthropologie, Völkerforschung und kolonialen Kulturwandel. N. F. Band XXVI, 1940, Heft 1/2, S. 40—45.
331. Zur Entstehung des „Geldes“. Jahrbücher für Nationalökonomie und Statistik, Bd. 152, 1940.
332. Nachruf auf K. Th. Preuss. Archiv für Religionswissenschaft, XXXVI, 1940, Heft 1.
333. Der Kulturhintergrund des primitiven Denkens. Zeitschrift für Psychologie, Bd. 147, 1940.
334. Primitive Initiations- und Wiedergeburtssitten. Eranos Jahrbuch 1939, S. 321—398. Rheinverlag Zürich, 1940.
335. Völkerwissenschaft. „Scientia.“ 34^{ième} Année, 1940, (Auch in französ. Sprache unter dem Titel „Ethnologie“ in der gleichen Zeitschrift, S. 57—60.)
336. (Mitherausgeber.) Völkerkunde von Afrika. Mit besonderer Berücksichtigung der kolonialen Aufgabe. Essener Verlagsanstalt, Essen 1940, 665 Seiten.
337. Die fremden Eingriffe in das Leben der Afrikaner und ihre Folgen. Dritter Teil in: Völkerkunde von Afrika, S. 455—467. Essen 1940.

338. Was wird aus den Negern? Ein Beitrag zum Problem der Entwurzelung und Proletarisierung der Afrikaner. Die Hilfe, Zeitschrift für Politik, Wirtschaft und geistige Bewegung, 47. Jahrg., 1941, Nr. 16, S. 241—245.
339. Kommende Aufgaben und Probleme für ein pfegliches Zusammenleben der Menschen in Afrika. Koloniale Rundschau, 32. Jahrg., 1., 1941., S. 5—16.
340. Praktische Völkerkunde. Koloniale Rundschau, 31. Jahrg., 5/6, 1941, S. 247—253.
341. Alte und neue Volkslieder aus Buin. Zeitschrift für Ethnologie, 73. Jahrg., 1941, S. 12—28. Springer, Berlin 1942.
342. Az Altalános Néprajz Problémai. Ethnographia-Népélet, 1941, S. 5—9, Budapest 1941.
343. Georg Friederici zum 75. Geburtstag. Archiv für Anthropologie, Völkerforschung und kolonialen Kulturwandel. N. F. Band XXVII, 1942, S. 166—169.
344. Grade und Spielarten des Wandels der Fremdvölker bei der Berührung mit Europäern. Archiv für Anthropologie, Völkerforschung und kolonialen Kulturwandel. N. F. Bd. XXVIII, 1943, S. 53—60.
345. ... und dennoch Völkerverständigung. Neues Europa. 2. Jahrg., Heft 15, S. 2—6, 1947.
346. Alfred Vierkandt zum 80. Geburtstag. Forum, Zeitschrift für das geistige Leben an den deutschen Hochschulen. 1. Jahrg., Heft 5, 1947, S. 15/16.
347. Aufbau und Sinn der Völkerwissenschaft. Abhandlungen d. Dtsch. Akademie d. Wissenschaften zu Berlin, Jahrg. 1947, Nr. 3. Berlin 1948.
348. Probleme der Fremdheit. Psychologische Forschung, Bd. 23, 1949, S. 25—68.
349. Die Familie der Wildbeute und der Frühzeit. In: Gegenwartsprobleme der Soziologie. Festschrift zum 80. Geburtstag von Alfred Vierkandt, S. 171—202. Potsdam 1949.
350. Entstehung und Wandel von Staatsgebilden, auch in französischer Sprache unter dem Titel „Naissance et transformations d'organisations politiques (États)“ in Scientia, 44^{ième} Année, Februar 1950, S. 53—58 (französ. S. 28—34).
351. Fortschritt, Ablauf und Wiederkehr, in „Studium Generale“. Springer-Verlag, Heidelberg 1950, 49 Spalten.
352. Psycho-soziologische Völkerforschung und Frühgeschichte. In: „Ur- und Frühgeschichte als historische Wissenschaft“, Festschrift zum 60. Geburtstag von Ernst Wahle, Heidelberg. Carl Winter, 1950.
353. Der Mensch geringer Naturbeherrschung. Sein Aufstieg zwischen Vernunft und Wahn. 150 Seiten, Verlag de Gruyter, Berlin 1950.
354. Entstehung und Wandel von Staatsgebilden, Scientia, Februar 1950 (in französischer und deutscher Sprache).
355. Primitivität und Rationalismus, Psychologische Rundschau, Bd. II/1, 1951, Göttingen.
356. Des Menschegeistes Erwachen, Wachsen und Irren. Versuch einer Paläopsychologie von Naturvölkern. 448 Seiten. Verlag Duncker & Humblot, Berlin 1951.
357. Der Wandel der Erscheinungen und Gedanken des Zusammenlebens. Soziologus, Neue Folge, Jahrg. 1951, Heft 1, S. 8—31; Fortsetzg. Soziologus, Jahrg. 2, 1952, Heft 1, S. 26—51. Duncker & Humblot, Berlin.
358. Eine Meinung zum Drama der Menschheit. Scientia, Juni 1953 (in Sonderdruck 4 Seiten). Scientia, Asso.
359. L'Esprit Humain, Essay de Paléopsychologie, 344 Seiten. Traduction de André Coeuroy. Verlag Payot, Paris 1953.
360. Beitrag „ Sippe und Stamm“ im Handwörterbuch der Sozialwissenschaften, 4. Lieferung, S. 272—277. Verlag G. Fischer / J. C. Mohr, Tübingen 1953.

IV. Buchbesprechungen und Bibliographien

W. Nippold: Die Anfänge des Eigentums bei den Naturvölkern und die Entstehung des Privateigentums. Mouton & Co., s'Gravenhage, 1954. 94 Seiten. Preis: hfl. 12,—.

W. Nippold, bekanntgeworden durch seine umfassende Arbeit über die „Rassen- und Kulturgeschichte der Negritivölker Südasiens“ (Leipzig 1936), basiert seine Forschungen in dem vorliegenden Werk auf der Untersuchung der Eigentumsverhältnisse bei den kleinwüchsigen Gruppen Afrikas (Pygmäen, Buschmänner) und den oben erwähnten Negritos. Die Kulturen dieser drei Gruppen sind zwar keineswegs mehr „Urkulturen“ (Schmidt-Koppers), aber doch mit der ihnen heute noch zugrunde liegenden Wirtschaftsform der nomadischen Jäger und Sammler Kulturtypen von „hohem ethnologischem Alter“, deren Untersuchung bei vorsichtigem und kritischem Verfahren sehr wohl Schlüsse auf die Herausbildung des menschlichen Eigentumsbegriffes erlaubt. Wenn irgendwo, so besteht bei ihnen ein klarer ursächlicher Zusammenhang zwischen Wirtschaftsform, Sozialordnung und Eigentumsverhältnissen.

Auf eine alle wesentlichen Züge umfassende Kurzdarstellung der wirtschaftlichen und sozialen Verhältnisse bei den drei Gruppen folgt in vier weiteren Kapiteln die Behandlung des Privateigentums, dessen Grundlage Arbeitsleistung oder Okkupation herrenlosen Gutes (Fruchtbäume, Sammelgut) ist. „Kommunismus“ gibt es genau so wenig wie die Herleitung von Eigentumsansprüchen aus sozialen Privilegien (erbl. Führertum usw.), für die in der ungeschichteten, ebenfalls ganz auf Leistung beruhenden Sozialstruktur kein Platz ist. Bemerkenswert ist die Tatsache, daß in wenigstens einem Falle (Andamanen) auch Privateigentum an geistigen Leistungen (Lieder) zu belegen ist. Auch hinter Tausch und Schenkung als (seltener) Quelle der Erwerbung von Privateigentum, steht ursprünglich die persönliche Leistung; die geringe Bedeutung der Vererbung als eines Eigentum begründenden Faktors, erklärt sich leicht aus der kurzen Lebensdauer des beweglichen Besitzes (Kleidung, Geräte usw.), der schweifenden Lebensweise, die Dauereigentum an unbeweglichen Gütern nur in Ausnahmefällen sinnvoll erscheinen läßt, und aus der Sitte, den Toten ihr Eigentum mitzugeben.

Ein Gemeineigentum, das auch nach außen hin verteidigt wird, nämlich den Grund und Boden als Wirtschafts- und Lebensraum, gibt es nur in der Lokalgruppe, die zugleich Wirtschaftsgemeinschaft ist; der Stamm ist bei allen drei Gruppen nur eine von Europa aus gesehene Einheit mit bestimmten sprachlichen und kulturellen Eigentümlichkeiten (Kap. VII).

Der vergleichenden Gegenüberstellung von Individualeigentum und Gemeinbesitz folgen als Abrundung der Gesamtbetrachtung einige Ausführungen über Respektierung und Schutz, religiöse Verankerung, Vererbung und psychologische Voraussetzungen des (Individual-) Eigentums.

Als Ergebnis stellt sich heraus, daß sowohl das (durch Arbeit erworbene) Individualeigentum als auch der Gemeinbesitz einer Wirtschaftsgruppe menschliche Kulturerrungenschaften von Anbeginn an sind und beide, in engstem Zusammenhang mit der sozialen Organisation stehend, wie diese anfänglich wirtschaftlich bedingt sind. So wird teils direkt teils ohne spezielle Auseinandersetzung die idealisierende „Urkulturtheorie“ von P. W. Schmidt in ihrem auf die Eigentumsentwicklung bezüglichen Teil widerlegt.

Aufmerksames Studium des Nippoldschen Buches könnte zu dem Eindruck führen, daß er überhaupt die Entwicklung des Eigentums als eindeutig durch die Wirtschaftsform bedingt, sozusagen als gesetzmäßig determiniert ansieht, ähnlich orthodoxen Marxisten. Solche Gedankengänge liegen ihm jedoch durchaus fern; sie verlieren ja auch sofort da ihre Gültigkeit, wo eine differenziertere Gesellschaftsform außerwirtschaftliche Determinanten in die Entwicklungslinie des Eigentums bringt. Das sollte

in einer eventuellen Neuauflage klar zum Ausdruck gebracht werden. Alles in allem eine saubere, in der Klarheit ihrer Gedankenführung und der Überzeugungskraft ihrer Schlüsse mustergültige Arbeit.

Günther Spannaus.

Numen: International Review for the History of Religions. Issued by the International Association for the History of Religions. Vol. 1 Fasc. 1. 1954.

Mit dem vorliegenden ersten Heft beginnt erstmalig eine religionsgeschichtliche und religionswissenschaftliche Zeitschrift mit dem Titel „Numen“ ihr Erscheinen, die getragen wird von einer 1950 in Amsterdam gegründeten „Internationalen Vereinigung für das Studium der Religionsgeschichte“. Damit hat es folgende Bewandnis, Seit etwa 50 Jahren fanden zwar in mehrjährigem Abstand große internationale religionsgeschichtliche Kongresse statt, deren erster 1900 in Paris tagte. Aber es fehlte bisher ein Zusammenschluß der Religionsforscher in aller Welt. Als nun 1950 nach dem zweiten Weltkrieg in Amsterdam wieder solch ein internationaler religionsgeschichtlicher Kongreß stattfand, wurde dabei zugleich eine internationale Vereinigung für das Studium der Religionsgeschichte gegründet, deren erster Präsident der bekannte holländische Religionswissenschaftler Prof. van der Leeuw wurde. Nach dessen im gleichen Jahre erfolgten Tode trat der italienische Religionshistoriker Prof. Pettazzoni an seine Stelle. Mitglieder dieser internationalen Vereinigung sind (außer Einzelpersonen) in erster Linie nationale religionsgeschichtliche Vereinigungen. Auch in Deutschland besteht seit 1950 ein deutscher Zweig der internationalen Vereinigung für das Studium der Religionsgeschichte, deren erster und zweiter Vorsitzende Prof. Heiler (Marburg) und Prof. Mensching (Bonn) sind. Die internationale Vereinigung tritt nun mit einem eigenen Organ an die Öffentlichkeit, dessen Herausgeber Prof. Pettazzoni (Rom) ist. Schon dieses erste Heft zeigt, daß es sich um eine Zeitschrift von hohem wissenschaftlichem Niveau handelt. Den größten Teil dieses 90 Seiten umfassenden Heftes nimmt der erste Teil einer wichtigen Arbeit von G. Widengren ein über „Stand und Aufgaben der iranischen Religionsgeschichte“. Diese Zeitschrift sei nicht nur den Religionshistorikern, sondern auch den Völkerkundlern nachdrücklich empfohlen.

Gustav Mensching, Bonn.

Niessen, Carl: Handbuch der Theaterwissenschaft. Verlag Lechte, Emsdetten. Band I, Teil 1, 1949, 595 Seiten; Band I, Teil 2, 1953, 655 Seiten; je 35,— DM.

Die ersten beiden Bände dieses auf insgesamt 10 Bände konzipierten Werkes dürften den Ethnologen weniger wegen des darin verarbeiteten Materials als wegen der Fülle von Denkanregungen zum Problem der Entstehung des Theaters interessieren. Das Problem ist in der ethnologischen Literatur nicht neu. Die Versuche lassen sich in zwei große Schulen gliedern. Die ältere geht auf die Arbeiten von Preuß zurück¹⁾. Er leitete Drama und Theater von den magischen Fruchtbarkeitsriten ab. Damit wurden die Festlichkeiten des Jahreszyklus zum Ausgangsmaterial der Betrachtung. Die andere Schule entstand im Gefolge von Arbeiten, als deren hervorragendster Vertreter W. Ridgeway genannt werden darf²⁾. Sie leiteten Drama und Theater aus dem Heroenkult ab. Damit wurden die Festlichkeiten im Bereich des Todes, insbesondere die Commemoratio des Heroen, zum Ausgangsmaterial der Betrachtung. Frazer nimmt in diesem Gegensatz eine mittlere Stellung ein³⁾.

Niessen nimmt von diesen Theorien bewußt Abstand. Es geht ihm um die Aufdeckung von Ausdruckskategorien, worunter zunächst einmal alle Formen der künstlerischen Umsetzung eines Gedankens bzw. einer Emotion, verstanden werden müssen. Die institutionalisierten Formen des Theaters sind höchst zusammengesetzte Gebilde, die zu ihrer Entstehung immer noch einer „besonderen Potenz“ bedürfen, eines Mobilisierungsfaktors (Mühlmann). Bei einem derartigen methodologischen Ansatz haben alle ethnographischen Daten nur den Wert von „mimischen Prämissen“. Sie bedürfen des besonderen Anlasses, um sich zu einer festumrissenen Theaterform zu integrieren. Häufig kann man in völkerkundlichen Monographien lesen, daß sich bei den Natur-

¹⁾ Preuß, K. Th., Der Unterbau des Dramas, Vortr. d. Bibl. Warburg, 1928, Lpz. 1930; ders., Der dämonische Ursprung des griechischen Dramas, Neue Jahrbücher, 9, 1906, 161—193;

²⁾ Ridgeway, W., The dramas and dramatic dances of non-european races, Cambridge 1915;

³⁾ Frazer, G., The Golden Bough, 3rd. ed., Part IV, The Scapegoat, p. 373 ff, London 1913.

völkern im Festgeschehen Tanz, Gesang und evtl. auch Mimus noch nicht differenziert hätten. Nichts ist unsinniger als diese Behauptung. Das Gegenteil ist der Fall! Der notwendige Ausdruck kann sich in den verschiedensten Sparten niederlassen: im Wort, im Mimus, in der Malerei oder in der Musik. Alle Elemente kommen meist nebeneinander vor. Sie stehen heterogen da. Von einer Synthese im Sinne des richtigen Theaters kann noch keine Rede sein. Dieser neuartige und konsequent durchgeführte methodologische Ansatz, diese multi-evolutionistische Denkweise, scheint der wertvollste Beitrag des nicht leicht zu lesenden Werkes zu sein.

Ein weiterer wichtiger Beitrag besteht in der Abgrenzung des Mimus gegen die Magie. Die magische Wirksamkeit der rhythmischen Bewegung ist ein Charakteristikum, welches allen theatralischen Erscheinungen anhaftet. Sie mangelt auch nicht dem zeitgenössischen Schauspieler. Niessen kennt keinen zeitlich zu verstehenden, „prä-animistischen“ Zustand in der Geschichte des Theaters. Die Kraft der Magie ist ein Charakterzug aller Ausdrucksbewegung. Naturgemäß ist ihre Intensität in der Gesellschaft der Naturvölker größer als in der desintegrierten Gesellschaftsform unserer Zeit.

Jede körperliche Ausdrucksbewegung ist die Auslösung einer angestauten Emotion (Wundt). Die größte Ansammlung von Emotionen, sagt Niessen, findet im Gefolge des Todes statt. Das gilt nicht nur für das einzelne Individuum, sondern ebenso für eine Gruppe, deren Gleichgewicht durch den plötzlichen Ausfall eines Mitgliebes gestört wurde. Niessen bringt nun eine Fülle von Belegen aus dem höchst umfangreichen und sehr unterschiedlichen Totenritual aller Kulturen. Das Material ist vorwiegend nach Ausdruckskategorien gegliedert. Es ist zu bedauern, daß die Gliederung nach Kulturschichten oder ethnischen Einheiten nicht differenzierter vorgenommen worden ist.

Der Autor betont ausdrücklich, daß die echten „mimischen Prämissen“ nicht aus dem ältesten religiösen Stratum stammen könnten. Die Möglichkeiten zur Bildung theatralischer Vorformen sind im Pflanzertum am stärksten gegeben. Darüber hinaus bringt die Seßhaftigkeit ein Zusammenfließen verschiedenster Rituale auf einem Ort mit sich. Der Mimus der Pflanzter tendiert nach der „Einortverwirklichung“, womit eine der wichtigsten Voraussetzungen zur Bildung des Theaters entstanden ist. Auch in dieser These kann man sich dem Autor anschließen.

Im Zusammenhang mit dieser These mißt der Autor vor allem dem Labyrinth als dem Weg ins Totenreich ganz besondere Bedeutung zu. Denn hier ist eine Raumgliederung gefunden worden, „die zügige Bewegung ermöglicht und doch an der Stelle festhält“.

Als weiteres Kernstück der These von Niessen muß der Nachweis angesehen werden, daß gerade im Totenkult die Emotion zum Ausdruck durch das Wort drängt. Die Verbindung des stummen Mimus mit der Totenklage schafft die primäre Form des Theaters, in dessen ausgebildeter Form Wort und Handlung eine untrennbare Einheit werden: eine Einheit, die das Wesen des Theaters ausmacht. In diesem Zusammenhang aber wurde es notwendig, zum Problem der Ahnenfiguren Stellung zu nehmen, von denen nach Niessen eine direkte Linie zu den Puppenspiel- und Schattenspielfiguren führt. Zwischen dem Mimen des Toten und dem Ahnenbild liegt ein wesentlicher Unterschied. Die Darstellung im Ahnenbild kann „grundsätzlich realistischer sein als die Zurüstung zur Mimesis des Wiedergängers“. Alle diese Anregungen bedürfen einer noch viel umfangreicheren Untermauerung durch ethnographische Tatsachen, als es einem einzigen Autor überhaupt möglich ist.

Das wirkliche Drama und Theater basiert auf der unverwechselbaren Individualität der Handelnden. Nach Niessen ist dem Primitiven das Ich noch nicht wichtig genug, um ein dramatisches Gewicht zu bilden. „Zum geschichtlichen Drama fehlt das Geschichtsbewußtsein.“ Nur Völker einer höheren Entwicklungsstufe können ein Drama bauen. So richtig die Gedanken im einzelnen sind, so scheint doch die hier gegebene Kombination problematisch. Das von Levy-Brühl inaugurierte Weltbild des Europäers vom Primitiven ist nicht mehr stichhaltig, und so wird man an dieser Stelle des Werkes einige Zweifel anmelden müssen.

So scheint überhaupt mancher Gedankengang, gemessen an den neueren Erkenntnissen der Ethnologie, etwas starr und müßte noch einmal mit neuem Material überprüft werden. Nach eingehendem Studium aber darf man sagen, daß solche Korrekturen das grundsätzliche Gebäude Niessens, sein Konzept einer Frühgeschichte des Theaters, nicht verändern werden. Zu bedauern bleibt letztlich noch, daß der Autor Voraussetzungen von seinen Lesern verlangt, die in den wenigsten Fällen erfüllt

werden können. Selbst einem gewiegten Ethnologen ist es manchmal nicht möglich, den zitierten Zusammenhang sogleich zu erkennen, ganz zu schweigen von dem Fachmann in europäischer Theatergeschichte. Die sehr abgekürzte Methode des Zitierens macht die Sache in diesem Punkt nicht leichter. Diese Einwände aber werden einer ernsthaften Beschäftigung mit dem großartigen und spröden Werk keinen Abbruch tun; man wird im Laufe der durch Niessen initiierten Forschungstätigkeit immer wieder zu seiner umfassenden Konzeption zurückkehren, um neue Impulse zu empfangen.

C. A. Schmitz.

Anthropology Today. An Encyclopedic Inventory. Prepared under the Chairmanship of A. L. Kroeber. XV u. 966 S. University of Chicago Press, Chicago (Ill.) 1953. 9,— \$.

An Appraisal of Anthropology Today. Edited by Sol Tax, Loren C. Eiseley, Irving Rouse, Carl F. Voegelin. XI u. 395 S. University of Chicago Press, Chicago (Ill.) 1953. 6,— \$.

Beide Bände gehören zusammen. Der erste enthält 50 Arbeiten, die als Grundlage für eine internationale Anthropologen-Diskussion, veranstaltet von der Wenner-Gren-Foundation in New York im Juni 1952, eingereicht worden waren. Der zweite Band enthält die Diskussionsberichte über diese Beiträge. Daß eine derartige internationale Aussprache überhaupt ermöglicht worden ist, ist der Wenner-Gren-Foundation auf das entschiedenste zu danken. Originell ist die Organisation des Verhandlungsstoffes unter publizistischer Trennung von „Papers“ und „Discussions“; es wäre ernstlich zu überlegen, ob man nicht künftig bei Kongressen das gleiche Verfahren einschlagen sollte.

Der erste Band gliedert sich in „Problems of Historical Approach“, „Problems of Process“ und „Problems of Application“. Innerhalb eines jeden dieser Abschnitte ist dann nochmals untergegliedert in „Methods“, „Results“ und „Theory“.

Der „historische“ Abschnitt beginnt mit einigen vorzüglichen Beiträgen von Robert F. Heizer über „Long-Range-Dating in Archeology“, K. P. Oakley über „Dating Fossil Human Remains“ und Irving Rouse über „The Strategy of Culture History“. Es folgen die Ergebnisse paläo-anthropologischer Forschung, dargestellt von William L. Straus, Teilhard de Chardin, Hans Weinert (in deutscher Sprache, überhaupt der einzige nichtenglische Beitrag!), E. H. Ackerknecht. Ebenfalls hier eingeordnet sind ein Beitrag über „Rasse“ (von H. V. Vallois), einer über die biologische Grundlage des menschlichen Verhaltens (C. Monge) sowie Regionalbeiträge über Prähistorie bzw. Kulturgeschichte der Alten Welt (H. L. Movius, Jr. und V. Gordon Childe), Südamerika (W. C. Bennett), Mittelamerika (A. Caso), Angloamerika (A. K. Krieger), über Historische Linguistik und schriftlose Sprachen (J. H. Greenberg) und Stil (M. Shapiro). Es folgen die theoretischen Beiträge: Evolution und Prozeß (J. H. Steward), Evolutionstheorie und Evolution des Menschen (G. S. Carter), Archäologische Theorien und Interpretation (J. G. D. Clark und G. R. Willey) und Historische Annäherung in der Anthropologie (W. D. Strong).

Der Abschnitt „Prozeß-Probleme“ bringt ebenfalls zunächst methodologische Beiträge über Feld-Methoden und -Techniken in der Linguistik (F. G. Lounsbury), psychologische Techniken (J. Henry und M. E. Spiro), Interview-Techniken (B. D. Paul), Kontrollmethoden und Experimente in der Feldforschung (O. Lewis) und die Prozeß-Behandlung („processing“) anthropologischer Materialien (G. P. Murdock). Die Ergebnis-Artikel behandeln: die Beiträge der Genetik zur Anthropologie (W. C. Boyd), universale Kategorien der Kultur (C. Kluckhohn), soziale Struktur (C. Lévi-Strauss), die Beziehungen zwischen Sprache und Kultur (H. H. Hoijer), strukturelle Linguistik (A. Martinet), Fortschritte in Folklore-Studien (S. Thompson), Kultur — Persönlichkeit — Gesellschaft (A. I. Hallowell), Akkulturation (R. Beals), Nationalcharakter (M. Mead), Kulturwerte (F. S. C. Northrop), den Wertbegriff in der modernen Anthropologie (D. Bidney). Dann folgen wieder theoretische Artikel über menschliche Ökologie (M. Bates), Strategie der physischen Anthropologie (S. L. Washburn) und Beziehungen der Anthropologie zu den Sozialwissenschaften und Geisteswissenschaften („humanities“) (R. Redfield).

Der Abschnitt „Probleme der Anwendung“ umfaßt Beiträge über angewandte Anthropometrie (R. W. Newman), Wachstum und Konstitution (J. M. Tanner), angewandte Anthropologie in der Medizin (W. Caudill), Linguistik und Sprachunterricht (E. D. Chapple), angewandte Anthropologie in der Verwaltung („Government“)

in den USA (E. A. Kennard und G. Macgregor), Britisch-Afrika (D. Forde), den Niederlanden (G. Jan Held), Vereinten Nationen (A. Metraux). Den Schluß bilden ein historischer Überblick der technischen Hilfsmittel in der Anthropologie (J. H. Rowe) und ein guter Index.

Der Wert des dicken Bandes liegt in seinen Einzelbeiträgen. Viele von ihnen sind zur Orientierung über den Stand der Forschung unentbehrlich. Das gilt vor allem für die paläo-anthropologischen Beiträge, aber auch für die (wie wir sagen) ethnologischen. Es zeigt sich, daß die Amerikaner uns vor allem in der Technik des Arbeitens (weniger in der Methode) voraus sind. Dankbar muß man auch für die Bibliographien sein, die eine ziemlich vollständige Orientierung über die Literatur in englischer Sprache ermöglichen.

Damit ist zugleich ein Wort der Kritik angedeutet. Qui trop embrasse mal étreint. Der amerikanische Begriff „Anthropology“ umfaßt zuviel und zu Verschiedenartiges und kann daher nur noch Buchbindersynthesen zustande bringen. Eine theoretische und systematische Einheit ist nicht mehr erkennbar. Im zweiten Bande („Appraisal“), wo die verschiedenen Begriffe von Anthropology (Physical, Cultural, Social Anthropology), Ethnology usw. diskutiert werden, wird dies noch offenkundiger: die Verwirrung ist nahezu vollständig. Die kardinale Unterscheidung von „Problems of Historical Approach“, „Problems of Process“ und „Problems of Application“ ist unhaltbar. Sie reißt fortwährend Zusammengehöriges auseinander und fügt Nichtzusammengehöriges zusammen. Können Probleme der menschlichen Geschichte und der naturhistorischen Evolution wirklich durch den Oberbegriff „historical approach“ zusammengehalten werden? Wir in Europa sind jedenfalls mit Portmann der Ansicht, daß naturhistorische Evolution und menschliche Geschichte keine einheitliche Gegenständlichkeit besitzen, weil der Naturhistorie das spezifisch-menschliche Merkmal des Handelns fehlt. (Die Analogie zwischen naturhistorischer Formenfolge und sachlogischer Sequenz, etwa von Erfindungen und Entdeckungen, ist ein erkenntnistheoretisches Sonderproblem.) Ist es wirklich sinnvoll, die Fragen der fossilen Menschenreste, der biologischen Basis des menschlichen Verhaltens und die der Rasse unter „History“ zu subsumieren? Haben die Fragen des Wachstums, der Konstitution und der psychosomatischen Zusammenhänge nur einen praktischen Aspekt der „Application“? Durch welchen Sinnzusammenhang ist die Zusammenstellung von erbbiologischen, linguistischen, ethnologischen, sozialpsychologischen und physisch-anthropologischen Themen unter „Process“ gerechtfertigt? Was hat die Frage ethnopsychologischer Konstanten des Verhaltens („National Character“) mit „Process“ zu tun?

Sehr viel sinnvoller würde es uns erscheinen, die in Deutschland seit Jahrzehnten bekannte und neuerdings auch von der Harvard-Schule betonte Trias von „Personality“, „Society“ und „Culture“ zugrunde zu legen und demgemäß zu trennen zwischen einem bio-psychologischen, soziologischen und kulturmorphologischen Aspekt. Es wäre dies eine auch international verständlichere Gliederung gewesen. So wie der Band jetzt aussieht, betont er zu stark die Theorie-Schwäche der amerikanischen Forschung und würde, trotz der Beteiligung einiger nicht-US-amerikanischer Autoren, besser betitelt sein: *American Anthropology Today*. Denn es dominieren völlig amerikanische Kategorien und Auffassungen: Es dominiert der vage Begriff von „Anthropology“ überhaupt, es dominieren die „jägerischen“ Kategorien in der Methode („approach“, „strategy“ u. a.), und es dominiert der amerikanische Begriff von „History“ als bloßer Chronologie.

Wie wünschenswert und notwendig allgemein-theoretische Klärungen sind, erhellt noch deutlicher aus dem 2. Bande (*An Appraisal of Anthropology Today*), aus dem man übrigens ersieht, daß auch die Auffassungen der amerikanischen Kollegen oft weit auseinandergehen. In diesem Bande ist eine Unsumme von oft recht kurzen Diskussionsreden angesammelt, jedoch erleichtert ein vorzügliches Namen- und Sachregister die Orientierung. Von besonderem Interesse sind die Aussprachen über Cultural und Social Anthropology (S. 218 ff.) und Kroebers „Concluding Review“ (S. 357 ff.). Im ganzen kann man sagen, daß durch diese Aussprachen die theoretischen und systematischen Unklarheiten klar statuiert worden sind. Bedauerlich ist nur, wie schlecht unsere amerikanischen Kollegen über die Bestrebungen der europäischen, zumal der deutschen Anthropologie und Ethnologie unterrichtet sind. Man hält uns für „traditionminded“ (S. 223). Wir könnten darauf vieles erwidern, z. B. daß wir bei uns die traditionelle Unterscheidung von physischer, kultureller und sozialer Anthropologie schon lange überwunden haben. Aber die amerikanischen Kollegen kennen

nicht einmal unsere Arbeiten. Die Bibliographien im 1. Bande enthalten fast ausschließlich Titel in englischer Sprache. Nichtenglische Arbeiten werden kaum gelesen. Soweit ich sehe, hat diese bedauerliche und (wie mir scheint) progressive Entwicklung mehrere Ursachen: 1. das wachsende Selbstgefühl der amerikanischen Forscher und die Überzeugung, daß sie selbst alles am besten können — eine Tendenz, die schon nach dem ersten Weltkriege eingesetzt hat; 2. die Abnahme der Kenntnis fremder Sprachen in der jüngeren Forschergeneration; 3. die lange Abgeschnittenheit von unserem Kontinent in den Jahren des zweiten Weltkrieges, von Deutschland eigentlich schon seit 1933, vermehrt um das Vorurteil: „Was kann aus Europa Gutes kommen?“ — Wenn aber die amerikanische Anthropologie ihren Führungsanspruch aufrechterhalten will, wird sie sich notwendig einen breiteren Überblick auch über das bei uns Geleistete verschaffen müssen.

W. E. Mühlmann, Mainz.

Hellpach, Willy: Deutsche Physiognomik. Grundlegung einer Naturgeschichte der Nationalgesichter. Zweite, an Abbildungen vermehrte Auflage. Großoktav. VIII und 229 Seiten. 2 Landkarten und 38 Tafeln mit 118 Bildnissen. Walter de Gruyter, Berlin 1949. Preis: Ganzl. 15,— DM.

Völker, Stämme und Schläge bilden die ethnischen Grundformen menschheitlichen Zusammenlebens. Zwar tritt die Wesenheit der deutschen Stämme im Volksbewußtsein durchaus zurück, lebt indessen in der unbewußten Volkswirklichkeit, wie auch in der forschenden Volkswissenschaft mit ihr gerechnet wird. Das Gesicht des Menschen ist das eigentliche Ausdrucksfeld seiner Persönlichkeit, höchstbeansprucht und höchstbeachtet, so daß sich die Frage nach der physiognomischen Gesamterscheinung mittels der Antlitzkunde beantwortet. Natur-, Tracht- und Erlebnisgesicht müssen als die drei Aufbauschichten des Antlitzes auseinandergehalten werden, wobei das Naturgesicht als Rassenerb-, als Familienerb- und als Konstitutionsgesicht faßbar wird, wir hinsichtlich des Trachtgesichtes von einer Kulturgeschichte der Epochalgesichter sprechen können und schließlich das fundamentale Funktionsprinzip der „motorischen Kettung“ die Züge des Erlebnisgesichtes durch Erziehung, Gewöhnung und Erschütterung prägt. Die Naturgeschichte des deutschen Nationalgesichts soll der wissenschaftlichen Antlitzkunde und der wissenschaftlichen Volkstumskunde zugleich dienen. Die Typenschau-Regel, die geographische Gefälle-Regel der menschlichen Erscheinungsänderung und die Unstetigkeits-Regel des geographischen Erscheinungsgefälles werden als bevölkerungsphysiognomische Grundregeln herausgestellt.

Werden so im Einleitungskapitel die Elemente der Physiognomik skizziert, so befaßt sich der Hauptteil mit dem fränkischen, schwäbischen, saxothüringischen und bayrischen Gesicht, rollt die norddeutsche Problematik auf und verbreitet sich über Randzonen und Brückenstämme.

Kreist das fränkische Wesen um die Pole fröhlich und rege, unbeständig und streitlustig, so vereinigt sich eine vornmundige Sprechweise (Zungenspitze und Lippen) mit lebhafter Mimik und Gestik. Der Gesichtstypus gründet sich auf den herzförmigen Dreiecksgrundriß mit der Jochbreite als Basis, verbunden mit einer verhältnismäßigen Kinnspitzigkeit, oftmals binnenwärts eingebuchtetem Wangenumriß mit Jochschatten sowie schnutiger Mundpartie. Die rassenspsychologische Problematik des fröhlichen Wesensgrundzuges des Niederfranken läßt sich allerdings nur schwerlich mit der ganz vorherrschend dalonordischen Rassensubstanz, die vergleichsweise den niedersächsischen Stamm mit dem Ernst als Hauptwesenszug ausgestattet darbietet, vereinbaren. Andererseits wird die Existenz einer eigenen Alpinusrasse angezweifelt, indem es sich im ostfränkischen Bereich um eine Mischbevölkerung handeln könnte, die über eine alpine Verkropfung zu einem einheitlichen Konstitutionstypus ausgeformt worden wäre.

Die Grundartung des schwäbischen (schwäbisch-alemannischen) Stammes wird umschrieben mit schwerblütig und undurchsichtig, echt und reich. Nordische, Mediterrane und Alpine leben hierselbst in innigem Gemenge und Gemische. Das nesterweise Vorkommen des Alpinusschlages läßt an eine Umkonstituierung der Bevölkerung durch das mitteleuropäische Bergland denken, die zwar Wuchs und Gliedmaßen, Verteilung von Knochen- und Fettgewebe, Fleischigkeit und Fülligkeit beeinflußt, die Farbwerte indessen wenig berührt und die Schädelverrundung gewissermaßen als stammesgegendliches Problem entgegentreten läßt. Das schwäbische Gesicht hat Rechtecksgrundriß mit aus-, ab- und einwärts gezogenem Mundwinkel und Mundwinkelschatten.

Die Mimik ist arm und die Sprechweise durch Kehllaute und tiefe Bruststimme ausgezeichnet.

Die saxothüringische Wesensart wird geschildert als intelligent („helle“) und ausgesprochen nüchtern, schlechthin sinnentfremdet und reizbar sowie — wohl über wendische Einkreuzungen — geschmeidig. In dem bunten Rassengemenge tritt das mediterrane Element zurück, während das dinarische und das „ostische“ (= osteuropide, das Verfasser gern als „slawid“ benennen möchte) zunehmen und der Homo alpinus am Süd- und Ostrand des Harzes sitzt. Kennzeichnend für das saxothüringische Gesicht ist das Vorschieben der Unterlippe in ihrer ganzen Ausdehnung („Flunsch“ oder „Flappe“), ohne daß regelmäßig der ganze Unterkiefer mitgeht: schlappe Lippenschuppe. Dinarisches Langkinn und extremes Kurzkinn ebenso wie kleines Auge und physiologischer Exophthalmus gesellen sich als Merkmale zweiter Rangordnung hinzu.

Die Wesenszüge des bayrischen Stammes lassen sich umreißen mit heiter und lässig, kampflustig und musisch (kunstschaffend), innerhalb deren unter Preisgabe der Kampflust der Wiener Schlag sein Sondergepräge gestaltet hat. Das bayrische Gesicht kennzeichnet über den dinarischen Einschnitt die gespannte Unterlippe, vielfach begleitet von Kinnvorgeschobenheit und Katalipie (reichlichem Fettansatz an den unteren Wangenpartien und unter dem Kinn). Eine zu dem in den Nacken zurückgeworfenen Frankenkopf kontrastierende Kopfhaltung, die den Nacken ganz leicht gebeugt hält, der Wechsel zwischen gelassen-heiter und kampfeslustig-drohend im Stimmungsausdruck der Miene und die Verlagerung der Sprechmimik in die Blickmimik („flackernde“ Augen) gegenüber dem still ausdrucksreichen, tiefleuchtenden Auge im schwäbischen Gesicht unterstreichen die Artung des Bayernstammes.

Die nordeutsche Problematik gewinnt festen Untergrund, wenn unterstellt wird, daß die eigentliche norddeutsche Art die Norddeutsche Tiefebene bewohnt, ihr ethnischer Kern der altsächsische (jetzt niedersächsisch genannte) Stamm darstellt und ihre rassische Substanz nordisch ist, also hochschlankwüchsig („Schmalung“), schmalgesichtig mit schmaler, gerader oder leicht eingebogener oder gelegentlich ganz leicht gebogener kleiner Nase. Für das saxonordische Gesicht des Niedersachsen wird die große konkave Nase („Entenschnabelnase“) herausgestellt. Die Mundpartie wirkt in etwa wesenlos, indem bei geschlossenen Lippen das Lippenrot kaum sichtbar ist. Auffallend sind die vielen hohen Stimmen, die bis zum Fiselartigen gehen können. Die Wesensart wird erfaßt mit ernst und ruhig, klar und spottlustig, entschieden und beständig, und wirkt mehr imponierend als einnehmend und mehr gebietend als gewinnend. Kann die undeutliche Redeweise („Nuscheln“) des Saxothüringers mangels gespannter Lautbildung als Salben differenziert werden und jene des Bayern als Stoßen hartgespannter Laute bei wenig geöffnetem Munde, so haben wir jene des Bayern als Reiben zu kennzeichnen.

Das Westfalentum als Übergangstypus vom niedersächsischen zum niederfränkischen Schlag erscheint als kantig und knorrig, und schlägt aus anscheinend größter Vertrautheit um, das eine Mal, um ungemütlich und querköpfig, das andere Mal, um zugeknöpft und spitzig zu werden. Die Mundpartie des westfälischen Gesichtes bildet ein flaches, gleichschenkliges Dreieck mit der Unterlippe als Basis und den beiden, einen stumpfen Winkel miteinander bildenden Oberlippenhälften als Schenkel. Der Mund wirkt als offen angelegt, gewissermaßen unfähig, sich schließen zu können („Verschnörkelung“ des Mundes). Rein anthropologisch betrachtet, handelt es sich im Westfalentum um den fälischen, dalischen Rassentypus („Breitling“), den Verfasser als den Kernschlag des Nordischen überhaupt ansieht, dem der teuto-nordische oder saxonordische und der osteuropide (= Verfassers „ostische“) Spielschlag anderwärts zur Seite stehen, zusammengehalten durch die Hellfarbenkomplexion. Der märkische Mensch wiederum ist stammeswesensartig mit dem fränkischen verwandt, aber mit slawischen Zutaten verbrämt. Verfasser stellt einen von Haparanda nach Triest verlaufenden sog. „ostischen Meridian“ auf, mit regionalen westwärtigen Ausbuchtungen im mecklenburgischen, lausitzischen, obersächsischen und böhmischen Gebiet, als westliche Verbreitungsgrenze der osteuropiden Rasse, so daß also das „Altpreußentum“ und das „Altösterreichertum“ physiognomisch diesem Bereich zugeordnet sind. Als Merkmale dieses „ostischen“ Gesichtes werden herausgestellt: stark hervorspringende Backenknochen (Jochigkeit), konkav eingebogene Nasenrückenlinie, bei im ganzen schlaffer Mundformung über die Unterlippe überhängende Oberlippe („Altfrauenmund“), Mundwinkelschatten, breites Kinn, tief eingegrabene senkrechte Stirnfalte über der Nasenwurzel und kristallhelle Blauaugen. Beharrend und anhänglich ist die

„ostische“ Wesensart. Die „preußische“ Wesensart, vorzüglich eine historische Schöpfung, aus dem „Märkischen“ entfaltet, zeigt altsächsische Strenge und Nüchternheit, aufgelockert durch niederfränkisches Draufgängertum und „Schnoddrigheit“, verbunden mit „ostischer“ Gehorsamswilligkeit. Gerade das spezifisch Berlinische bietet auffällige Ähnlichkeiten mit dem „Rheinischen“. Nur Ansätze können für die prussobaltische Volkslandschaft, für die eigentliche Mark samt Berlin, für das Schlesiertum und für das mecklenburgische Wesen gegeben werden, da die Ausdehnung der Forschung auf diese Gebiete durch das deutsche Nachkriegsschicksal unterbrochen wurde. Der Schlesier wird als gesprächig und geschäftig, zutraulich und schwärmerisch, nachgiebig und leichtherzig gekennzeichnet, und mit zutraulich-munter-neugierigem Blick, welk und eingefallen wirkendem Mundpartieprofil, „Drosselkinn“, Wangengrübchen und eingebogener stumpfer Nase ausgestattet gesehen.

Als echte Randzonen, nämlich schmale Stammesstreifen von ausgeprägter Besonderheit gegenüber dem dahinter lagernden Stammesmassiv, werden die baltische im Nordosten, die friesische im Nordwesten und die sudetendeutsche (böhmische) im Südosten erkannt. Die Friesen in ihren herkömmlichen Wohnsitzen und die Balten als ausgesprochene Kolonialgruppe nennen physiognomisch den niederländisch-skandinavischen, d. h. niedergermanischen Mund ihr eigen, ein leichtes Vorblähen beider Lippen in ganzer Breite mit knödeliger Wangenvorbuchtung in etwa Markstückgröße neben den Mundwinkeln, während dem dinaroiden anglofriesischen Habitus eine mimische Mundstellung zugehört, die den Mund beim Lächeln zu einem reinen Kreisbogenstück formt. Die Böhmenteutschen zeigen kein stammeseinheitliches physiognomisches Kolorit, indem das egerländische Volkstum überwiegend bayrische Wesenszüge und die Volksteile entlang der sächsischen Grenze entschieden bergschlesische Wesensart aufweisen.

Echte Stammesbrücken mit beträchtlicher Eigenwüchsigkeit der Wesensart stellen die Lausitz, das Hessentum und der rheinische Volksschlag dar. Der deutsche Bevölkerungsteil in der Lausitz ist schwer als Einheit stammesmäßiger Art zu erfassen, wenn auch das Schwierige und Mürrige des Charakters sich im Gesichtsausdruck spiegelt. Die Abklärung des Althessentums (im ehemaligen Kurhessen) gehört zu den allerschwierigsten Fragen der deutschen Stammeskunde. Der strenge Ausdruck des hessischen Gesichtes, der über den Ernst des altsächsischen noch hinausgeht, wird oft durch einen schräg nach außen und abwärts gerichteten Verlauf von Lidspalte und Mundwinkel bei gestrafften Wangen unterstrichen. Der „Rheinländer“, zwischen Koblenz und Duisburg, selbstbewußt und jovial, und — wie der Franke allgemein — regsam und unbeständig, trägt die fränkische Antlitzgrundform mit der vorgestülpten schnutigen Lippenstellung und als besondere Eigenart die horizontale Stirnfaltung mit Brauenhochzug bei Lidsenkung als ein Gemisch von kritischer Aufmerksamkeit und blasierter Gleichgültigkeit und gilt als Brücke vom niederdeutschen zum mitteldeutschen Wesen.

Die heftigsten Temperamentsgegensätze (Fröhlichkeit und Heftigkeit, Jovialität und Grobianität) bietet der Franke dar, die stärkste Verwickeltheit des Innenlebens (Fülle und Schwere, Reichtum und Hemmung) zeigt der Schwabe (= Alemanne), die geschlossenste Einheitlichkeit „aus einem Guß“ kennzeichnet den Niedersachsen und ein als unverbunden empfundenes Nebeneinander von Wesenszügen, ein Charaktermosaik, ist für den Thüringer gegeben, wobei in der als Falschheit ausgedeuteten Schwerberechenbarkeit und in der Intelligenz die beiden geniereichsten Stämme der Thüringer und Schwaben sich berühren. Die fränkische Wesensart in ihrer leichteren Wandlungen fähigen Lebhaftigkeit unterliegt, auf die Dauer gesehen, der schwäbischen, sächsischen und bayrischen mit ihrer Gelassenheit, so daß ethnographisch diese gegenüber der fränkischen Art sich im Vordringen befinden.

Das Schlußkapitel würdigt die Antlitzkunde als Beitrag zur Wesensergründung der Volksstämme und bezieht sich dabei auf allgemein wissenschaftliche Grundsätze einer Zählung am Wege, einer Typenvorweisung und einer Klärung der Beziehung zwischen Typus und Mehrheit, um im Speziellen der Bedeutung von Anlage und Umwelt in der Physiognomik sowie dem Rätsel des Wesens der Stämme nachzuspüren. Der biologisch wichtigste Anteil der Stämmebildung und Stämmebewahrung ist über den Familienzusammenhang die standörtliche Lokalform, der Gauschlag, als spezifische Wirkung der lebensräumlichen Natur- und Menschenumwelt, im Sinne einer geographischen, psychologischen und soziologischen Isolierung und Selbstisolierung.

Es war wahrlich ein guter Gedanke, dieses Werk neu zu verlegen, stößt es doch in das Niemandsland vor, das zwischen anthropologischer Gestalt, psychologischem Ausdrucksbild und volkstumsmäßiger Stammesgruppierung sich weitet. Es waren nur unbeträchtliche Änderungen erforderlich, vor allem konnten die Abbildungen vermehrt werden, als äußeres Zeichen für die Konsolidierung der entworfenen stammesmäßigen Standorttypologie. Anmerkungen und Nachweise folgen nunmehr zusammengefaßt auf 31 Seiten dem Gesamttext, woran sich eine Zusammenstellung der eigenen Vorarbeiten des Verfassers, ein Verzeichnis der Abbildungen mit Quellennachweis sowie ein Sachstichwörterverzeichnis anschließen. Aber diese Neuauflage war auch eine sachliche Notwendigkeit, hat doch die Erstauflage zwar in Besprechungen vielfachen Widerhall gefunden, ohne daß aber des Verfassers Vorgehen in der stammesphysiognomischen Typologie ebenso beredete Nachfolge und Auswirkung erfahren hätte, wenn auch allgemein-methodische Grundsätze Nacheiferung auslösten. Morphologische Gestalt ist hier weder im Sinne von anthropologischer Rasse oder Subrasse noch auch als Konstitution gefaßt, vielmehr als volkskörperliche Abartung der zoologischen Rassenform zugleich als Ausdruck einer seelenkundlichen Wesenheit. Offenbar sind wir hier auf dem Wege zu einer generellen Physiognomiktypologie als dritter, und zwar als der volkskörperkundlichen Säule anthropologischer Formdifferenzierung neben der Rassen- und Konstitutionstypologie als der zoologischen und der physiologischen Säule. Die Franken, Schwaben, Bayern, Saxothüringer usw. im Sinne des Hellpachschen Lehrgebäudes stellen ähnlich einseitig und ganzheitlich ausgelesene Standortformen dar, wie etwa Kretschmers Konstitutionstypen generelle Habitusformen sind und klassische Rassentypen zoologische Einheiten begreifen wollen. Jedenfalls handelt es sich in diesem Werk zunächst einmal um humanbiologische Spezialformen im deutschen Volke, gleicherweise geeignet zum Einsatz für gar vielfältige Fragestellungen, die gerade in unseren Tagen etwa hinsichtlich der Konstitution so eifrig ventiliert werden, aber im Blickfeld der gautypologischen Standortformen vielleicht ähnlich fruchtbare Saat im Grundsätzlichen, wenn auch nicht unmittelbar, so doch über das Spezielle mittelbar, verheißen. Das Buch hat ein überaus schwieriges humanbiologisches Phänomen, die anthropologisch-psychologische Standortform, intuitiv erfaßt und konkret substantiiert, dabei aber die Darstellung selbst wiederum in die Gewandung gar mannigfacher hilfsdisziplinärer volkstumskundlicher, psychologischer und biologischer Problematik gehüllt. Karl H. Roth-Lutra.

Saller, Karl: *Angewandte Anthropologie*. 128 S. 7 Text-Abb., Tab. Curt E. Schwab, Stuttgart 1951. (CES-Bücherei Bd. 42.) Geb. 4,80 DM.

Das Abschlußbändchen der Sallerschen Trilogie über die Anthropologie als Naturwissenschaft, in sich abgeschlossen und vollständig selbständig, liegt hiermit vor. „Die angewandte Anthropologie ist eine unumgängliche Notwendigkeit für unsere Kulturstufe“ (S. 7) und „zieht die Schlußfolgerungen aus dem geschichtlichen Ablauf des menschlichen Lebens auf der Erde für die Zukunft“ (S. 9). Die angewandte oder praktische Anthropologie stützt sich auf die Sozialanthropologie, die Rassenhygiene und die Eugenik sowie auf die allgemeine Medizin, nämlich einmal auf die Anthropotherapie als der Lehre, „die den Menschen als Einheit in Leib und Seele, in Erbe und Umwelt und allen anderen Zusammenhängen des Lebens auffaßt, um Störungen einer Heilung zuzuführen“ (S. 11) und dann auf eine Medizin der Gemeinschaften. Ihre Problematik ergibt sich aus notwendigen Wertungen und Wertmaßstäben, die aus inneren und äußeren Bedingungen ableitbar sind. Zwar läßt sich die Menschenzahl nicht uferlos ausweiten, wie Malthus (1798) ganz richtig gesehen hat, indessen war sein Pessimismus doch nicht berechtigt, da die bisherigen Möglichkeiten noch keineswegs ausgeschöpft sind und zudem noch zusätzliche Möglichkeiten einer Zukunftsentwicklung sich abzeichnen, wobei allerdings gewisse Engpässe nicht zu verkennen sind.

Eine Überschau behandelt die Entfaltung des menschlichen Lebens in den primitiven Kulturen und in den alten Zivilisationen, um in zeitlicher Abfolge das Verständnis der heutigen abendländischen Kultur in biologischer Hinsicht zu erschließen. Die Höherentwicklung der Kulturen führe zu seelischen Spaltungen, und die Arbeitsteilung in der sozialen Gliederung bedeute eine Verkümmernng wesentlicher Teilstreben innerhalb der individuellen Ganzheit, „Verhältnisse, die sich dann in Krankheitssymptomen äußern und vom einzelnen weiter auf die Kulturentwicklung in ihrer Gesamtheit wieder zurückwirken können“ (S. 41). Die Differenzierung in Stadt

und Land und der Wesensunterschied der abendländischen Kultur im alteuropäischen, amerikanischen und russischen Raum werden zudem herausgestellt. Die aus der Entwicklung gezogenen allgemeinen Lehren mit der erfolgten Separierung in die Extreme des aktiven Kulturschöpfers und des passiven Kulturgenießers sieht in den Kulturen im Gang über die Erde immer wiederholte Versuche zu einer höheren Entfaltung des Menschen. Aufgabe der angewandten Anthropologie ist es, die an sich unaufhaltsame Entwicklung in zweckmäßigere Bahnen zu lenken.

Die Problemstellung der gegenwärtigen Lage ist in den Auswirkungen einer unterschiedlichen Volksvermehrung gegeben, wie sie sich für die verschiedenen Völker, für die religiösen Gemeinschaften, für einzelne Volkskreise, für Gesunde und Kranke und in anderen Auslesevorgängen widerspiegelt. „Die Kultur entwickelt sich im harmonischen Ausgleich von Gegensätzlichkeiten, sei es verschiedener geographischer oder sozialer Rassen, sei es durch die Leistung einzelner Mischlinge. Es ist für ihre Weiterentwicklung offenbar zweckmäßig, wenn gewisse, jedoch nicht allzu starke Rassengegensätze bestehenbleiben und immer wieder neue Mischungen zwischen ihnen ausgleichen können. Die Hochzucht reiner Rassen ist zwecklos, denn Hochzuchten sind noch immer gescheitert, wenn sie den Bereich überschreiten sollten, auf den sie spezialisiert waren... Aber die Erhaltung lebendig sich fortentwickelnder Rassen, die in Mischungen nach Ausgleich suchen und sich durch Mischungen zu neuen Rassen umgruppieren können, erscheint notwendig, wenn die Kulturentwicklung nicht ihr Ende nehmen soll in einer Vermassung, wie sie uns heute droht. In diesem Sinne werden Mischlinge und reine Rassen auch in Zukunft für die Kultur den gleichen Wert behalten müssen“ (S. 86).

Der zahlen- und gütemäßige Weiterbestand der abendländischen Kultur ist bedroht, so daß Maßnahmen für die Zukunft ins Auge gefaßt werden müssen. Ausgehend von einer Ausweitung des innenbedingten Nahrungsspielraumes der Völker und des außenbedingten der Menschheit wird des Stadt-Land-Ausgleichs sowie der sozialen Gegensätze gedacht und schließlich Schulbildung, Berufswahl und fürsorgerische Maßnahmen besprochen. Die quantitative Eugenik stützt sich auf Grotjahns (1912) Forderungen des Dreikinderminimalsystems und bezieht sich auf ihre Verwirklichung in Grotjahns Elternschafts- oder Familienversicherung mit Ausgleichskassen und in Schloßmanns Vorschlag einer grundsätzlichen Steuerreform. Unumgänglich ist es aber, die quantitative Eugenik mit einer qualitativen Eugenik gemeinsam zu betreiben, um einer gütemäßigen Umschichtung der Bevölkerung vorzubeugen. Als Vorbereitung, Vorstufe oder Ergänzung staatlicher Maßnahmen bleibt es Aufgabe des einzelnen, „private Eugenik“ zu verwirklichen. „Das moderne Bevölkerungsproblem ist in seinem tiefsten Grund ein Familienproblem“ (S. 104).

Das ansprechend geschriebene Schriftchen ist eine gute Einführung in das abendländische Bevölkerungsproblem als angewandter oder praktischer Anthropologie, die nach Umfang — als Bändchen der CES-Bücherei — und nach Erscheinungszeit — in der Periode der beginnenden Neugestaltung einer deutschen Staatsexistenz nach dem Weltkrieg — eben nur die großen Linien eines zweckmäßigen künftigen Aufbaues einschlägiger Maßnahmen herausstellen wollte und konnte, die vereinzelt gegenwärtig (1954) bereits akut geworden sind. Der Verfasser verstand es vorzüglich, zwischen der Scylla fachwissenschaftlicher Erkenntnisse und der Charybdis nach Form und Fragestellung inhumaner Maßnahmen hindurchzusteuern, beinhalten doch Rasse und Erbgesundheit in Verbindung mit staatlichen Planungsmaßnahmen als Rassenhygiene und Eugenik heute durchaus apokryphe Begriffe.

Dieses Bändchen über angewandte Anthropologie bringt Folgerungen zur Darstellung, die im Bändchen über die Grundfragen der Anthropologie (s. ds. Zschr. Bd. 77, H. 2, S. 283, 1952) und in jenem über die Art- und Rassenlehre (s. ds. Zschr. Bd. 77, H. 2, S. 282—283, 1952) theoretisch entwickelt worden sind. Die Sallersche Anthropologie-Trilogie ist eine vorzüglich gefaßte, knapp geraffte, kaleidoskopartige Darstellung des Fachgebietes. Als Wesenskennzeichen des Lehrgebäudes darf das Unterworfensein der menschlichen Existenz unter die auch für Tier- und Pflanzenreich gültigen Gebote der biologischen Gesetze und Regeln und unter die für den Menschen spezifischen Bedingungen der Vergesellschaftungsvorgänge einerseits, die gleichwertige Einschätzung eines Daseins geographischer und soziologischer Rassen andererseits sowie die Zuerkennung des gleichen Ranges von Rasse und Mischlingstum für die Kulturentwicklung drittseits hervorgehoben werden. Karl H. Roth-Lutra.

G. C. Pola Falletti Villafalletto: *La Juventus attraverso i secoli*. Milano, Fratelli Bocca, 1953. 15 Tafeln, VI. 570 S.

Der piemontesische Jurist Pola, der am 29. Dezember 1952 im Alter von 82 Jahren verstorben ist, hat in den Jahren 1939 bis 1952 ein umfangreiches vierbändiges Werk über die Burschenschaften und die Mädchenbünde herausgebracht („Associazioni giovanile e feste antiche, loro origini“), dessen beide erste Bände ich in „Volkstum und Kultur der Romanen“ XIII (1940), S. 193—195, besprochen habe. In diesem neueren, knapperen Werk ist die Gedankenführung gestrafft und das Beweismaterial übersichtlicher geordnet, die gesamte Darstellung gedrängter und klarer. Pola hält nicht mehr einseitig an einer einzigen Quelle für die Burschenschaften fest und erkennt ihre selbständige Entstehung in verschiedenen Gegenden an. Er sieht auch, daß neben den Burschenschaften Geheimbünde und religiöse Verbände stehen, daß gegenseitige Beeinflussungen und gelegentliche Verschmelzungen vorkommen. Andererseits hebt er mit Recht das Alter und die Ursprünglichkeit der Burschenschaften (und der entsprechenden Mädchenbünde) hervor und ihre Bindung an den Clan sowie die eng damit verbundenen Initiationsriten (Pubertätsweißen) und das Maskenwesen. Er besteht auf dem magischen Charakter der Initiation, auf ihrem Zusammenhang mit Jagdzauber und (sexuellem) Fruchtbarkeitszauber (S. 562—566). Immerhin nimmt er eine kontinuierliche Linie von Asien über die griechische „Efebeia“ nach Rom und von der römischen „Juventus“ in die romanischen Länder an (S. 484), wobei er nun wiederum zugibt, daß die Burschenschaft in archaischer Form bei allen Völkern des Altertums auftritt. So wird Pola in diesem Werk der doppelten Betrachtungsweise, einmal den Charakter der Burschenschaft und des damit zusammenhängenden Brauchtums mit Hilfe der ethnographisch-vergleichenden Methode ethnologisch und völkerpsychologisch zu deuten und, davon unabhängig, in historischer Betrachtung die Abhängigkeit der romanischen Burschenschaften von der „Juventus“ und älteren Formen zu erhärten, weitaus besser gerecht als in dem früheren Werk.

Gelegentlich werden auch jetzt noch Elemente herangezogen, die nichts mit Burschenschaft oder Mädchenbund zu tun haben. So handelt es sich S. 33 und zum Teil auch S. 238 ff. um die Kinderschaft. Auch die „Abadie di prostitute“ gehören nicht in den Rahmen. Manche Einzelheiten fordern die Diskussion heraus. — Angesichts des reichen Beispielmateri als aus fast allen Gebieten der Erde fällt (wie in dem früheren Werk) auf, daß die Pyrenäenhalbinsel betreffende Literatur nicht herangezogen worden ist; auch auf slawischem Gebiet ließe sich manches nachtragen (für Rußland hätte D. Zelenin, „Russische Volkskunde“, 1927, herangezogen werden sollen). Schwerttänze (S. 35 ff.) gibt es auch im spanischen Galicien und Baskenland. Eine der S. 287/8 zitierten indischen Marter entsprechende wird von nordamerikanischen Indianern berichtet.

Wenn wir auch oft eine klarere Differenzierung sowohl der Klubbildung als auch ihrer Organisation gewünscht hätten, so müssen wir anerkennen, daß dieses neue Buch einen Fortschritt bedeutet gegenüber seinem Vorgänger und daß von ihm starke Anregungen ausgehen. Die geistige Leistung, die in diesem reich dokumentierten Alterswerk Polas steckt, dessen Erscheinen er nicht mehr erlebt hat, erfüllt uns mit Ehrfurcht.

Wilhelm Giese.

Weiser-Aall, Lily: *Julehalmen i Norge*. Småskrifter fra Norsk Etnologisk Gransking Nr. 3. Utgitt av Norsk Folkemuseum. Oslo 1953. 66 S.

Frau Dr. Weiser-Aall hat bereits mehrere Arbeiten über das Weihnachtsbrauchtum verfaßt. Die wichtigsten sind: Jul-Weihnachtsgeschenke und Weihnachtsbrauchtum (Stuttgart/Gotha 1923) und der Artikel „Weihnacht“ im Handwörterbuch des deutschen Aberglaubens 9 (1941), 854—968. Die vorliegende Untersuchung über das Weihnachtsstroh in Norwegen beruht auf dem umfangreichen Material, das auf einen Fragebogen der Norsk Etnologisk Gransking hereinkam.

Es handelt sich um die Sitte, am Weihnachtsabend Stroh auf den Fußboden zu legen. Alle, die zum Hause gehören, mußten angezogen darin schlafen. Am nächsten Morgen brachte die Hausfrau ein Frühstück, das im Stroh verzehrt wurde. Dieses Julstroh, das häufig bis zum letzten Mittwintertag (6. Januar) liegenblieb, wurde als heilbringend aufbewahrt und entweder verfüttert oder als Streu für die Tiere benutzt. Der Brauch ist auch bei den Schweden, Dänen, in der Steiermark, bei den Finnen und Esten und auch bei einigen slawischen Völkern bekannt oder bekannt gewesen. In Norwegen

ist er heute ausgestorben. Als letzten Rest wird man die Sitte anzusehen haben, zu Weihnachten das Bettstroh zu wechseln und an den beiden Feiertagen den Kaffee im Bett zu trinken.

Die Verfasserin sucht vor allem, ihre etwas kargen Ausführungen im Hdwb. d. dt. Aberggl. 9, 879ff. ausgezeichnet ergänzend, die frühen kulturgeschichtlichen Hintergründe der Sitte zu erfassen. Sie führt sie auf die Zeiten zurück, in denen man weder Tisch noch Bett im Hause kannte und die Menschen in der Großfamilie und mit den Haustieren zusammen unter einem Dach lebten. Das war in Norwegen, Schweden und Dänemark vornehmlich in der älteren Eisenzeit der Fall. Als später die Großfamilie auseinanderfiel und die einzelnen Glieder dazu übergingen, für sich Kleinhöfe zu bauen, blieben die Lebensgewohnheiten der älteren Sozial- und Wohnformen vor allem bei den großen, gemeinsamen und traditionsgeladenen Festen des Jahres- und Lebenslaufes erhalten. Ein recht einleuchtender Gedanke! Die Kontinuität alter Brauch- und Glaubensgüter über den Strukturwandel der sie bedingenden Sozial- und Wirtschaftsgefüge hinaus ist uns ja häufig genug bezeugt. So könnte sich also auch diese frühheidenzeitliche Sitte der im Großhaus lebenden nordischen Großfamilie in spätere Lebensformen hinübergerettet haben.

Auf hohes Alter des Weihnachtsstrohs weist auch vielleicht die mit ihm verbundene Vorstellung, daß die Toten oder in späterer, christlicher Zeit die Engel die Junggäste der Hausbewohner sind und unsichtbar diese Nächte mit ihnen schlafen. Der Glaube, daß die Ahnen zu den Mittwinterfesten geladen werden müssen, ist ja weit verbreitet und sicher sehr alt. Er ist, was der Verfasserin entgangen ist, auch bei einem Teil der Slawen bekannt, obgleich deren Haupttotenfestzeit um Ostern gelegen zu haben scheint. Aber die russischen Bauern z.B. zündeten noch bis in die letzte Zeit hinein in der Heiligen Nacht auf ihren Höfen Stroh an, damit die Verstorbenen sich daran wärmen. (Globus 59, 236.)

Archaischer als das gemeinsame Hausen ist natürlich, was die Verfasserin aber nur ganz kurz andeuten konnte, die Hausräumung für die Toten, worauf ich im ersten Bande meiner Untersuchungen zur indogermanischen Totenverehrung (s. Index sub verb. Hausräumung) verschiedentlich eingegangen bin. Von dieser Sitte hat sich allerdings kaum noch etwas im europäischen Brauchtum erhalten. Sie ist fast restlos von dem Kommunitätsbrauchtum verdrängt worden, bis dieses selber im Laufe der beiden letzten Jahrhunderte den Rationalisierungen und Neuordnungen des Hauswesens wie vor allem dem aufklärerischen und pietistischen Kampf gegen alles Volkstümliche zum Opfer fiel.

Die Untersuchung zeigt wieder einmal, daß es bei kleinen, kompakten und gut zu überschauenden Vorstellungs- und Brauchtumsbereichen mit Hilfe der kulturgeschichtlichen Methode möglich ist, zu ansprechenden Interpretationen zu kommen.

Kurt Ranke

Herculano de Carvalho, José Gonçalo C.: *Coisas e palavras. Alguns problemas etnogrficos e lingusticos relacionados com os primitivos sistemas de debulha na Pennsula Ibérica*. Coimbra 1953. (Sonderabdruck aus *Biblos* vol. XXIX.) XII, 413 S., mit 61 Zeichnungen und 13 herausklappbaren Karten.

Diese wertvolle und interessante Arbeit ist gleichermaßen wichtig für die Kenntnis der Gegenstandskultur Portugals und des spanischen Galiciens (und der anschließenden nordspanischen Gebiete) sowie für die portugiesische Wortgeschichte und ihre Probleme. Sie ist ein Beitrag zum Problemkreis „Wörter und Sachen“, von H. de C. umgestellt in „Sachen und Wörter“, und beschäftigt sich mit den Dreschmethoden. Gemäß dem Charakter dieser Zeitschrift beschränkte ich mich auf den sachkundlichen Teil der Arbeit, der die Seiten 1–113 umfaßt. H. de C. beschreibt ausführlich die vier verschiedenen Dreschflegeltypen Galiciens und Portugals, wobei der Typus A wiederum untergegliedert ist, unter sorgfältiger Angabe des Verbreitungsgebietes der einzelnen Typen. Eine sachliche Übersichtskarte und viele ausgezeichnete Zeichnungen unterstützen die Ausführungen. Dann werden die sonstigen Dreschmethoden dargestellt in ihrer räumlichen Verbreitung in Portugal und auf der Pyrenäenhalbinsel überhaupt und Schlüsse gezogen über die Geschichte der Dreschverfahren in Portugal. Die Terminologie (Dreschflegel, Stiel, Schwengel, Kappe des Stiels, Kappe des Schwengels,

Verbindungsriemen) wird im sprachlichen Teil in ihrer geographischen Verbreitung sowie nach sprachgeschichtlichen und sprachgeographischen Gesichtspunkten untersucht, unter Beigabe von Einzelkarten für die Namen der einzelnen sachlichen Teile. Das Material beruht auf der Literatur, den Antworten auf Fragebogen (auf eine Frage des von M. de Paiva Boléo 1942 organisierten allgemeinen linguistischen Fragebogens für Portugal und auf einen speziellen vom Verf. in Umlauf gesetzten Fragebogen, der in 162 Fällen beantwortet wurde und Material für 159 Orte lieferte) sowie Erhebungen, die Verf. von 1949 bis 1952 in 70 Orten Portugals durchführen konnte.

Beachtlich ist, daß der Dreschflügel in Nord- und Mittelportugal zum Dreschen aller Getreidearten sowie von Mais, Bohnen usw. verwendet wird (im Distrikt Viseu und Teilen des Minho auch zum Ausschlagen der Flachssamen), während weiter südlich, im Gebiet des Ausdrusches durch Tiere, der Dreschflügel nur bei Mais und Hülsenfrüchten (Estremadura) oder bei Roggen und Hülsenfrüchten (Alentejo und Algarve) angewendet wird. Wo Roggen in Estremadura vorkommt, wird er ausgeschlagen, evtl. mit einem Stock bearbeitet. In verschiedenen Gemeinden, wo nur wenig Roggen oder Gerste angebaut wird, ist man aus wirtschaftlichen Gründen zu dem primitiven Verfahren des Ausschlagens (etwa an einem Brett) zurückgekehrt. H. de C. hat durchaus recht, wenn er (S. 90) auf die Rolle der Menschen, ihre Wanderungen und Kulturentwicklungen für die Verbreitung der Dreschmethoden hinweist und deren Bedeutung neben den klimatisch-geographischen Faktoren (Klima, Getreideart, angebaute Menge, Ausnutzung des Strohs zum Dachdecken oder als Füllmaterial für Kissen, Sättel usw.) hervorhebt. In der Tat erklärt es sich aus den letzteren nicht, daß der Dreschflügel in Südportugal vorkommt, und zwar auf Roggen und Hülsenfrüchte beschränkt, obwohl wir uns in einem Gebiet vorwiegender Weizenkultur befinden, während er in Spanien fehlt, wo die Anbauverhältnisse ganz entsprechende sind. Auch viele andere Fälle (H. de C. S. 92) sind von den Boden- und Wirtschaftsfaktoren her nicht zu verstehen.

Der Dreschschlitten wurde von Asien aus, offenbar über Nordafrika, nach Spanien gebracht und dort verbreitet. Er ist hier schon vorrömisch nachzuweisen (durch die Römer kann er nicht verbreitet worden sein, denn er fehlt in Italien wie auch in Frankreich). In Portugal findet er sich im Osten von Trás-os-Montes und der Beira. Er beruht hier auf leonesischer Kolonisation seit dem 13. Jahrhundert. Der Dreschwagen (plostellum) erscheint in Südportugal, und zwar nicht mit Achsen mit eisernen Rädern wie in Südspanien, sondern mit Holzwalzen mit aufsitzenden Spitzen, also in der gleichen Form wie in Persien und im Kaukasus, d. h. offenbar in seiner ursprünglichen Form. Der Dreschflügel ist im 3. bis 5. Jahrhundert n. Chr. im Rhein-Mosel-Gebiet geschaffen worden, und zwar die Form C, bei der der Verbindungsriemen durch je ein Loch am Ende des Stiels wie des Schwengels gezogen ist. Das ist der Typ, der in Portugal am weitesten verbreitet ist. Eine zweite Welle brachte den Flügel D, dessen Teile durch einen um Kerben greifenden Riemen zusammengehalten werden; heute ebenfalls auf archaische Gebiete beschränkt. Die letzte Neuerung entstand in Nordfrankreich (Typ A): beide Hölzer werden mit einer Kappe versehen (zunächst aus Leder, später Metall). In Portugal wurde der Dreschflügel vom Typ C von Galicien und Nordportugal aus mit der Rückeroberung des Landes aus Maurenhand nach Süden verbreitet. In den Nordgebieten wurde er durch die Sueven eingeführt. Für die Verbreitung von Typ A macht H. de C. die französisch-portugiesischen Beziehungen im Mittelalter verantwortlich, die seit dem 11. Jahrhundert durch die kluniazensische Reform verstärkt wurden. Für die Verbreitung einzelner Untertypen ergeben sich besondere Zentren, wie Orense und Braga (regionale Ausstrahlungszentren im Norden Portugals ergeben sich auch im sprachlichen Teil für die Terminologie). Typ D (heute im wesentlichen in Algarve und im Baixo Alentejo verbreitet) scheint längs der Küste nach Norden bis zum Mondego gewandert zu sein. D müßte vor dem Beginn des 8. Jahrhunderts in den Süden Portugals gelangt sein, da er nicht gut während der Maurenherrschaft Eingang gefunden haben kann. Den frühesten Beginn der Einführung von Typ A setzt H. de C. in das Ende des 8. oder den Anfang des 9. Jahrhunderts.

Auf dem Gebiet der Namengebung gibt es viele Übertragungen, so des Namens des Stiels oder des Schwengels auf das ganze Gerät, des Namens der Lederkappe auf die Verbindungsriemen. Die ethnographischen Ergebnisse der Arbeit werden in verschiedenen Fällen durch die sprachlichen bestätigt (siehe z. B. die §§ 78 und 126).

Die reiche Dokumentation und die umfassende und sichere, an der schweizerischen, deutschen und portugiesischen Forschung geschulte Methode sind besondere Vorzüge dieser Studie, die einen entschiedenen Fortschritt der portugiesischen ethnographischen Forschung bedeutet. Manche Einzelfragen konnten freilich auf Grund des vorliegenden Materials noch nicht endgültig geklärt werden, ihre Lösung bleibt der weiteren Forschung vorbehalten.

Wilhelm Giese.

Dias, Jorge, e Galhano, Fernando: *Aparelhos de elevação da água de rega. Contribuição para o estudo do regadio em Portugal*. Junta de Província do Douro-Litoral. Comissão de Etnografia e História (Série A) XIII. Porto 1953. 257 S.

Die beiden portugiesischen Ethnographen behandeln in dieser prächtigen Arbeit das wichtige und interessante Problem der landwirtschaftlichen Wasserversorgung. Die Arbeit, die sich auf ganz Portugal erstreckt, das auf diesem Gebiet einen außerordentlichen Reichtum der Verfahren und der Geräte aufweist, erschöpft keineswegs die Gesamtheit der Erscheinungen, wohl aber im wesentlichen alle Erscheinungsformen und bedeutet einen gewaltigen Fortschritt. Das Problem als solches war für Portugal bislang nur in zwei kürzeren deutschen Beiträgen angeschnitten worden. Den Verfassern ist es insbesondere gelungen, neue, bislang der Wissenschaft nicht bekannte Typen festzustellen. Behandelt werden die auf Anstauung von Quell- oder Flußwasser beruhenden Berieselungssysteme, die Flußwasserschöpfträder, die durch Tierantrieb betriebenen Hebegeräte und die durch Menschenkraft bedienten Apparate. Das Material wurde auf mehrjährigen Reisen durch das Land gewonnen, auch haben verschiedene Studenten der Geographie und der Ethnologie Material beige-steuert. Die großen Vorzüge der Arbeit sind genaue Beschreibung der Methoden und Geräte, mit Angabe der Terminologie, Veranschaulichung der Geräte und ihrer Details durch 82 Photos und 67 Zeichnungen (mit Terminologie), die höchstes Lob verdienen. Dazu kommen detaillierte Angaben über die Verbreitung der einzelnen Typen, soweit sie bislang festgestellt ist, Angaben über Herstellung und Haltbarkeit der Geräte, Ausführungen über die Wassergerechtheit. Die Brunnengerechtheit in Algarve erfordern noch eingehendere Studien. Auch über Methoden primitiver Zeitmessung (nach der Schattenlänge) erfahren wir etwas. Die Verbreitung der Typen im Raum wird in einem besonderen Kapitel zusammenfassend dargestellt, unter Beigabe von fünf instruktiven Karten. Die historische Forschung wird durch die sorgfältige Arbeit auf eine neue Grundlage gestellt. Der historische Teil ist auch für die außerportugiesische Forschung von grundsätzlicher Bedeutung. Bei den Ursprungsfragen werden alle Gesichtspunkte gewissenhaft erwogen. Freilich ist in einigen Fällen eine letztliche Klärung noch nicht möglich, da wir über Nordafrika und auch über das Altertum noch nicht hinreichend unterrichtet sind.

Die Paternosterhebwerke mit Tierantrieb werden gegliedert in solche mit „kurzer Achse“ (von mir der Kürze halber im folgenden mit A bezeichnet), in solche mit „langer tiefliegender Achse“ (B) und solche mit „langer hochliegender Achse“ (C). Es handelt sich um die von mir WS XI mit III a 4 (= B) und III a 2 (= A) gekennzeichnete Typen. In C habe ich eine Variante von B gesehen. S. 192 heißt es, daß B dem Typ A verwandt sei und auf einer späteren Verbesserung beruhen würde. Ich sehe umgekehrt B als ursprünglicher an, da hier drei Räder für drei Funktionen vorhanden sind, während bei A Schöpf- und Zahnrad zu einem Rad kombiniert sind, was eine größere Leistung technischen Denkens darstellt (WS XI, 71). B ist außerdem der Typ, der sich allgemein (und anscheinend allein, andere sind mir jedenfalls aus Ägypten nicht bekannt) in Ägypten findet. Ferner ist er in West-Pakistan gebräuchlich (s. E. Schucht, „Unter der silbernen Sichel“, München 1952, Photo vor S. 145). Ich habe B als den Typ angesehen, der von den Mauren auf die Pyrenäenhalbinsel gebracht wurde, und in A und C Entwicklungsstufen, die sich erst hier (A auch in Nord-Marokko) entwickelt haben. WS XVI, 91 habe ich apulische Hebwerke mit portugiesischen vom Typ B verglichen. Sie entsprechen dem Typ C (bei mir WS XI, 70 als Variante von B gewertet). Ferner habe ich WS XVI für die Altertümlichkeit des portugiesischen Typs B wiederum auf die ägyptischen Hebwerke hingewiesen und den Schluß gezogen, daß sich der apulische Typ (C) von dem von den Mauren in Sizilien und während des Sultanats Bari in Apulien eingeführten Typ (B) herleite. Ich setze also nicht die apulischen

Hebewerke unmittelbar mit den ägyptischen in Beziehung, wie S. 192/3 von den Verfassern angenommen wird. Was ich unter „sâquije“ als von einem Tier angetriebenen Schöpfrad verstehe, geht übrigens deutlich hervor aus den Abbildungen, auf die ich WS XI, 71, Anm. 5, und WS XVI, 91, Anm. 1, verwiesen habe. Die Verfasser stimmen mir insofern zu, als sie A als maurische Überlieferung ansehen. Für B und C möchten sie römische Tradition in Anspruch nehmen. Die alten hölzernen Typen B und C finden sich vor allem im Raum von Coimbra, einem Zentrum römischer Kultur (S. 199). Aber Coimbra spielte auch eine wichtige Rolle zur Maurenzeit. Von entsprechenden Hebewerken der Römer wissen wir nichts.

Die Karte S. 170 möchte ich dahin interpretieren, daß sich im Raum von Coimbra, also im nördlichsten Teil des Verbreitungsgebietes von A, B und C zusammen, der sich weniger lange (bis 1064) in Maurenhand befand, der älteste maurische Typ, nämlich B, und seine (wie auch Verfasser annehmen) durch Geländeverhältnisse bedingte Variante C erhalten haben, während in Algarve, wo die Mauren am längsten (bis 1251) verweilten (ebenso wie in Nord-Marokko), der jüngste Entwicklungstyp A herrscht. Übrigens zeigen die eisernen Schöpfwerke vom Typ C, daß in Algarve früher auch hölzerne Hebewerke vom Typ C üblich gewesen sein müssen. Es paßt zu dieser Interpretation, daß Typ A in seinem nördlichen Bereich (Tomar, Leiria, Pombal, Soure) verschiedene Abweichungen aufweist. Wenn B und C „calabres“ oder „engenhos“ genannt werden und nicht „noras“ wie A, so ist das wiederum typisch für ein Randgebiet und läßt keinerlei sachlichen Schlüsse zu. Das Zitat von Abû Zacaria Iahia aus dem 12. Jahrhundert (S. 196) sagt nur Allgemeines über die Haltbarkeit der Schöpfräder aus und kann nicht dahin gewertet werden, daß Typ B und C vormaurisch sind. Wir wollen aber zugeben, daß wir es durchaus für möglich halten, daß die Flußwasserschöpfäder auf der Pyrenäenhalbinsel älter sind als die Ankunft der Mauren (jedenfalls weist darauf ihre Verbreitung in Asien und Europa), nicht aber die durch Tiere angetriebenen Förderräder.

Gekreuzte Balken an Stelle von Rädern der Hebewerke (S. 202 „noras de sarilho“) finden sich außerhalb Portugals nicht nur auf Sardinien, sondern auch in der Mancha (s. meine Ausführungen ZRPh. LIV, 519 „Ineinandergreifen der Arme beider Balkenkreuze“).

Sehr schön und überzeugend ist die Beweisführung, daß die „engenhos de buchas“, bei denen ein Becherwerk durch Röhren geleitet wird, auf römische Maschinen zur Entwässerung von Bergwerksstollen zurückgehen (S. 206—214). Über die Wasserhebewerke der Albufera und der Huerta de Valencia (S. 216), mit Hohlräumen in den Felgen des Wasserrades, siehe auch M. Thede in VKR VI, 269—270. „Picota“ (S. 220) ist zweifellos ein portugiesisches Wort, das in das Malayalam der Malabarküste genau so wie in das Telugu der Coromandalküste eingedrungen ist.

Beachtenswert ist, daß in Moura, am rechten Ufer des Guadiana, beim Hebelstangenziehbrunnen ein Bursche auf dem Hebelbalken steht und durch Verschiebung des Körpergewichts die Schöpfarbeit erleichtert, genau wie in Süd-Indien. Besonders im mittleren Flußgebiet des Mondego und im oberen Flußgebiet des Zézere werden Schöpfäder dadurch in Bewegung gesetzt, daß ein Mann oder zwei Männer hintereinander, die sich an einem Gestänge halten, das Rad durch Treten mit den Füßen auf den Radkranz in Bewegung setzen, was seine Parallele in Japan findet. Es ist natürlich schwer zu entscheiden, ob es sich bei diesen Erscheinungen um zufällige Parallelen handelt oder um eine Übernahme aus der Kolonialzeit.

Reiche Belehrung und vielseitige Anregung, vor allem auch für die außerportugiesischen Gebiete, insbesondere die Mittelmeerländer, gehen von dem Buch aus. Es zeigt wieder einmal, daß die ethnographischen Probleme eines Landes nur durch vergleichende und historische Forschung geklärt werden können. Der Stand der Forschung bedingt es, daß nicht überall eine endgültige Lösung gefunden werden konnte. Wo zur Zeit noch verschiedene Auffassungen einander gegenüberstehen (wie sie etwa in unseren Ausführungen über die drei Typen der Paternosterwerke ihren Ausdruck fanden), wird vielleicht erst das weitere Studium der Bewässerungskultur der Mittelmeerländer und Asiens restlose Klärung bringen können. Man vergleiche über weiträumige Zusammenhänge auf dem Gebiet der Brunnentypen auch meinen Aufsatz über einen argentinischen Brunnentyp in den „Anales del Instituto de Lingüística“, Mendoza, V, 295—301.

Wilhelm Giese

Dias, Jorge: Rio de Onor. Comunitarismo agro-pastoril. Porto 1954 (Titelblatt zeigt 1953). 610 Seiten.

Das Tal von Rio de Onor im NO der portugiesischen Landschaft Trás-os-Montes und in der angrenzenden spanischen Provinz Zamora bildet eine Art Oase inmitten kahlen, ärmlichen Berglandes. Der Ort Rio de Onor wird durch die politische Grenze in zwei Teile zerschnitten, von denen der in der portugiesischen Provinz Bragança belegene den obigen Namen führt, während der spanische Teil Rionor de Castilla oder Rionor de Arriba heißt. Beide Ortsteile sprechen eine leonesische Mundart, daneben die jeweilige Landessprache, und natürlich kommt auch Dreisprachigkeit vor, indem eine Reihe der Bewohner beide Landessprachen spricht. Die deutsche Forschung ist mit diesem eigenartigen Ort zuerst bekannt geworden durch F. Krügers „Gegenstandskultur Sanabrias und seiner Nachbargebiete“, Hamburg 1925, die Rio de Onor mitberücksichtigt. Nun legt der Vertreter der portugiesischen Volkskunde an der Universität Coimbra, Jorge Dias, eine umfangreiche volkskundliche Monographie des Ortes vor, die ein Muster volkskundlicher Forschung darstellt und infolgedessen auch außerhalb der Pyrenäenhalbinsel weitgehendes Interesse erheischt. Das Werk wurde von dem dem „Instituto de Alta Cultura“ in Lissabon unterstehenden „Centro de Estudos de Etnologia Peninsular“ in Porto herausgegeben, ist gut ausgestattet und mit 80 prächtigen Photos und 45 außerordentlich instruktiven Zeichnungen aus der Feder von Fernando Galhano versehen. Die Volksliedersammlung des Buches, mit notenmäßiger Wiedergabe der Melodien, stammt von Margot Dias. Der wissenschaftliche Apparat wurde in Anmerkungen untergebracht, die den einzelnen Kapiteln folgen.

Abgesehen von der Besonderheit eines durch die politische Grenze geteilten Ortes (diese bot früher in Trás-os-Montes auch Lamadarcos im Bezirk Chaves) verdient Rio de Onor besonderes Interesse, weil sich hier weitgehend noch eine Kollektivwirtschaft gehalten hat, die offenbar eine entwicklungsgeschichtlich frühe Form darstellt. Wir finden gemeinsame Backöfen für Ortsteile, Weinpresse und Schmiede werden von der Gemeinde unterhalten, zum Decken werden ein Gemeindestier und ein Gemeindeeiber gehalten. Die Kornäcker werden ausgelost. Roggen- und Kartoffelanbau werden gemeinsam oder in Einzelwirtschaft betrieben; sonstiger Anbau (auch von Weizen, der hier keine große Rolle spielt) nur in individuellem Betrieb vorgenommen. Für die gemeinsamen Weiden hat sich das System herausgebildet, daß jedes Gemeindemitglied zwei Kühe oder Ochsen und ein Kalb halten darf. Das Wirtschaftsleben ist also zum größeren Teil Gemeinwirtschaft, zum kleineren Individualwirtschaft. Gemeinsam wird getrunken, beraten, die Arbeit verteilt und gearbeitet, und zwar unter der Leitung von zwei Vorstehern. Das Wirtschaftssystem hat es mit sich gebracht, daß die Familie nicht zu zahlreich werden darf: nur der älteste Sohn heiratet. Der sozialen Gleichheit der Gemeindemitglieder entspricht aber nicht Gleichheit im Besitz. Es gibt des weiteren auch Einwohner, die nicht die Rechte von Gemeindemitgliedern haben (Eingeheiratete von auswärts u. a.). Der Zwang der Tradition zeigt sich auch darin, daß derjenige, der das nötige Geld hat, nie sein eigenes Haus besser ausbaut, sondern dann ein zweites Haus, immer der gleichen überkommenen Art, errichtet (etwa für den Sohn).

J. Dias kennt das Leben von Rio de Onor bis in alle Einzelheiten und führt uns ein in die Psychologie des entlegenen, vom Verkehr weitgehend abgeschnittenen Dorfes, das noch die Tradition bewahrt hat. Mit poetischer Kraft schildert er das Leben auf der Dorfstraße und in der Küche sowie die Ernte und untersucht das ganze wirtschaftliche, gesellschaftliche und kulturelle Leben gründlichst. Geräte und Arbeitsmethoden, Tracht, Ernährung (mit Angabe des Verbrauchs einer sechsköpfigen Familie an Lebensmitteln sowie Ausführungen über das Einschränken der Mahlzeiten nach Zahl und Güte im Winter, wo wenig gearbeitet wird), Burschenschaft, Hochzeitsbräuche, Volksglaube, zyklische Feste, Tänze, Lieder, Märchen und Erzählungen (portugiesisch oder in der Mundart aufgezeichnet, je nachdem wie sie erzählt wurden), volkstümliche Kunst, Volksmedizin, Jagd und Fischfang, temporäre Auswanderung und Schmuggel, nichts fehlt. Auch die somatischen Eigentümlichkeiten und der Volkscharakter werden berücksichtigt und Hinweise auf die Herkunft der Bevölkerung (Vaccei, Kulturelemente der Vetonen) gegeben. Auf allen Einzelgebieten zeigt Dias, daß er mit dem Stand der volkskundlichen Forschung völlig vertraut ist. Dankenswerterweise werden auch die bodenständigen Namen der Geräte und Einrichtungen mitgeteilt. Bei der Darstellung des Soziallebens liegt das Hauptgewicht auf dem portu-

giesischen Ortsteil, doch werden abweichende Verhältnisse im spanischen Teil, der bis 1914 in gleicher Weise verwaltet wurde, angegeben.

Die mustergültige Studie vermittelt vielseitige sachliche Aufklärung sowie wertvolle Belehrung über eine Form bäuerlicher Kollektivwirtschaft, die wohl auf alte Hirtenkultur zurückgeht. Reiche Anregungen gehen von der Arbeit aus.

Hamburg.

Wilhelm Giese.

Cortés, Luis L: *La alfarería en Pereruela* (Zamora). „Zephyrvs“, Salamanca, Band V, 1954, S. 141—163.

Der Salmantiner Sprachforscher und Volkskundler L. L. Cortés Vázquez, dem wir bereits eine Studie über die volkstümliche Töpferei der Provinz Salamanca verdanken („La alfarería popular salmantina“, Salamanca 1953), beschreibt in der vorliegenden Arbeit auf Grund eines Aufenthaltes im Juni 1954 in allen Einzelheiten die Töpferei des Ortes Pereruela de Sagayo in der Provinz Zamora, 15 km südwestlich Zamora gelegen. Fünf instruktive Zeichnungen und 16 Photos unterstützen die Ausführungen. Hergestellt werden Schmortiegel und andere Keramik, die dem Feuer ausgesetzt wird. Das Töpfern besorgt die Frau oder Tochter, während der Mann die Töpferwaren brennt und in den Handel bringt. Der Arbeit kommt eine besondere Bedeutung zu, weil wir es hier mit Frauentöpferei zu tun haben, die eine Drehscheibe verwendet, während sonst Frauentöpferei ja Handarbeit ohne Verwendung der Scheibe ist (so auf der Insel Gran Canaria, in der Kabylie, im Aures, in Vorderasien, in der argentinischen Provinz Córdoba, im brasilianischen Staat Paraíba). Außerdem wird hier zum ersten Male Frauentöpferei auf der Pyrenäenhalbinsel festgestellt. Die verwendete Töpferscheibe zeigt nun freilich Besonderheiten und entspricht keiner der sonst auf der Halbinsel üblichen Scheiben, die vom Töpfer mit Hilfe des Fußes in Umdrehung versetzt werden. Die Töpferscheibe von Pereruela besteht aus einem horizontalen, hölzernen Drehkreuz, dessen kurze senkrechte Achse sich in einer Höhlung eines Granitblocks dreht. Dem Drehkreuz ist in gewissem Abstand vermittelt senkrechter Hölzer eine hölzerne Scheibe aufgesetzt. Das ganze Gerät ist eine Art drehbarer Tisch, vor dem die Töpferin kniet, die während des Modellierens des Tons von Zeit zu Zeit den primitiven Drehtisch mit Hilfe des linken Armes in Drehung versetzt. Auf den Tisch kommt ein Kranz aus Ton, auf diesen eine Scheibe aus gebranntem Ton. Auf dieser Scheibe wird das Gefäß geformt und dann mit der Tonscheibe zum Trocknen abgestellt. Cortés hat durch seinen interessanten Fund unsere Kenntnis spanischer Töpferei wesentlich bereichert.

Wilhelm Giese.

Joseph Campbell: *Der Heros in tausend Gestalten*. 376 S. mit 12 Bildtafeln und 21 Textillustrationen. Leinen 22,50 DM. S. Fischer Verlag, Frankfurt a. Main, 1953.

Das vorliegende Werk wird von dem Anliegen getragen, der heutigen Menschheit aus dem Mythenschatz der Völker gewisse Winke zu vermitteln, um ihr aus ihrer trostlosen Situation herauszuhelfen. Unter dem Helden, dem das Buch gewidmet ist, wird der verstanden, der sich aus eigenem Entschluß abkehrt von der äußeren Welt und sich der inneren zuwendet, der sich zurückzieht, um „die ursächlichen Zonen der Seele aufzusuchen, wo die wahren Schwierigkeiten liegen, um dort die Hindernisse aufzuklären“, die er zu überwinden hat.

Campbell kommt von der Psychoanalyse her und denkt dementsprechend bei jener „inneren Welt“ an das infantile Unbewußte S. Freuds, und bei den Dingen, die der Held zu entdecken und zu assimilieren hat, an die Archetypen C. G. Jungs. Campbell setzt so in gewisser Weise die Richtung fort, die im Gefolge von Freud sich mit tiefenpsychologischer Methodik mit den Mythen der Völker beschäftigte. Was das Werk aber von den meisten dieser Art unterscheidet, ist, daß sein Verfasser nicht nur und ausschließlich Psychoanalytiker ist, sondern, daß er — ähnlich etwa wie Roheim hinsichtlich der Ethnologie — sich gleichermaßen der Orientalistik widmete (er ist u. a. Herausgeber des Nachlasses des früheren Heidelberger Indologen Heinrich Zimmer). Und was es des weiteren heraushebt, ist das überall spürbare persönliche Ethos des Verfassers, der mit der Veröffentlichung nicht nur wissenschaftliche, sondern auch persönlich-menschliche Absichten verbindet. So stellt das Werk, getragen von hohem sittlichen Ernst, abgefaßt in einer Sprache, deren gute Form auch

in der Übersetzung noch spürbar ist, eine Bucherscheinung dar, die unbedingte Achtung erheischt.

Das sei hier ausdrücklich festgestellt unbeschadet dessen, daß unter dem Gesichtswinkel der Völkerkunde das Werk nicht vorbehaltlos aufgenommen werden kann. Campbell ist zu klug, um nicht zu ahnen, was die schwächste Stelle seines Buches ausmacht. Das Vorwort läßt das erkennen, wo er versucht, einen etwaigen Einwand in dieser Richtung zu entkräften. Es handelt sich um das unterschiedslose Anführen und Zusammenstellen von Belegen aus den verschiedensten Kulturschichten. Das heißt im vorliegenden Fall überwiegt weitaus das hochkulturelle Material, so daß sich die Frage aufdrängt, ob bei einer Unterscheidung nach dem Alter der Kulturen die Erscheinungen, die C. als charakteristisch herausstellt, sich nicht als auf einer späten und hochkulturellen Entwicklung beruhend erweisen, und somit die vermeintlichen „Ähnlichkeiten“ Campbells nicht gemeinmenschlicher Natur sind, sondern letztlich eben nur einer ganz bestimmten Schicht angehören und sich aus natürlicher Verwandtschaft erklären.

Im übrigen zeigen gerade die neuesten Publikationen von C. G. Jung, wie berechtigt die Vorbehalte der Kritik zu dem Begriff des Archetypus sind und wie wenig Jung selbst sich dabei festlegen möchte. Um so mehr erscheint Vorsicht geboten beim Gebrauch solcher Prägungen, die doch noch als sehr unsicher und ungenau bezeichnet werden müssen.

Ferdinand Herrmann.

Götter und Dämonen. Mythen der Völker. Herausgegeben und eingeleitet von Rudolf Jockel. 637 S. Holle Verlag, Darmstadt und Genf 1953.

Diese Auswahl von 250 Mythen, die offenbar für einen größeren Leserkreis bestimmt ist und wohl Einblicke in die geheimnisvolle, reiche und vielgestaltige Welt des Mythos vermitteln soll, muß als wenig befriedigend bezeichnet werden. Ein solches Werk, auf dessen Erscheinen der Verlag offensichtlich großen Wert legte, und das auch in der Ausstattung recht gut wirkt, bedarf, wenn es wirklich einem weiteren Publikum im Sinne der Bedeutung des Mythos für die menschliche Kultur von Nutzen sein will, einer guten Einführung (die durchaus nicht viel größer als die „Einleitung“ des vorliegenden Buches zu sein brauchte) und einer klaren und folgerichtigen Gliederung des Stoffes. Diese wie jene fehlen aber bzw. sind mangelhaft.

Die Einleitung ist insofern unzulänglich, als sie dem Leser in der scheinbar verwirrenden Fülle und Vielfalt des sich darbietenden Mythmaterials nicht mit gewissen Anhalts- und Stützpunkten zur Seite steht, um ihm damit die Einfühlung zu erleichtern und ihm gewissermaßen ein Geleit zu geben. Beim Mythos handelt es sich doch letztlich um die Weltanschauung bestimmter menschlicher Gemeinschaften. Dementsprechend hätte statt der in der Einleitung gebotenen und im übrigen teilweise noch recht anfechtbaren Bemerkungen über den Mythos im allgemeinen oder mindestens im Anschluß an diese dem Leser eine Übersicht über die Haupttypen der menschlichen Entwicklungsstufen und ihrer Weltanschauung in manchem eine gewisse Klarheit verschaffen können. So erschließt der Hinweis auf den Animismus und Manismus der primitiven Pflanze unmittelbar einen Großteil ihres Mythenschatzes, wie auch die Kenntnis der religiösen Grundorientierung der Jäger und Viehzüchter in dieser Beziehung vieles erhellt. Auch wäre denkbar, daß man bei einer solchen Gelegenheit einmal kurz die verschiedenen Auffassungen der Mythographen kennzeichnet, um damit den Leser in die Problematik des Mythos einzuführen und ihn dabei zum Nachdenken und zur eventuellen Stellungnahme anzuregen.

In bezug auf die Gliederung des Stoffes erfährt man in der Einleitung, daß für die Einteilung und Reihenfolge der Kapitel „allein geographische Gesichtspunkte maßgebend gewesen“ sind. Man erwartet demgemäß eine Gliederung nach den einzelnen Erdteilen. Wie aber ist die Reihenfolge tatsächlich? Als Kapitel folgen aufeinander: Ägypten, Babylonien-Assyrien, Israel, Iran, Indien, Indonesien-Ozeanien, Ostasien, Sibirien, Nordamerika, Mittelamerika, Südamerika, Afrika, Hellas, Irland und Britannien, Germanien, Finnland. Es ist nur teilweise zu erraten, wie diese Reihenfolge zustande gekommen ist.

Ganz von dieser Art sind auch die „Einführungen zu den einzelnen Textgruppen“, auf die besonders in der Einleitung verwiesen wird, und die Einteilung innerhalb dieser Gruppen. So erhofft man etwa bei Afrika vergebens eine Übersicht und Charakteristik

der Hauptkulturen oder zumindest eine betonte Trennung des weißafrikanischen Materials von dem Negerafrikas.

So fragt man sich, wenn man das umfangreiche Werk aus der Hand legt, ob aus einer solchen für weitere Kreise bestimmten Darbietung der Mythen nicht mehr Verwirrung als Nutzen erwächst.

Ferdinand Herrmann.

Leopold Kretzenbacher: Weihnachtskrippen in Steiermark. 64 S. und 24 Bilder. Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Band 3. Selbstverlag des Österreichischen Museums für Volkskunde, Wien 1953.

Dieses Büchlein enthält wirklich, was der Untertitel verspricht: eine „kleine Kulturgeschichte eines Volkskunstwerkes“.

Nach einer Übersicht über die wahrscheinliche Entstehung der Krippenkunst, behandelt der Verfasser ausführlich, anschaulich und liebevoll ihre Hochblüte im alpenländischen Barock, um sich anschließend mit ihrem Zerfall, den Verboten der Aufklärerzeit und ihrer späteren Wiederbelebung zu befassen.

Ein in jeder Beziehung schöner und wissenschaftlich beachtenswerter Beitrag zur Volkskunde.

Ferdinand Herrmann.

Anton Schultes: Die Nachbarschaft der Deutschen und Slawen an der March. 161 S. Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde, Band 4. Selbstverlag des Österreichischen Museums für Volkskunde, Wien 1954.

Dieser 4. Band der „Veröffentlichungen des Österreichischen Museums für Volkskunde“, dem Prof. Leopold Schmidt, Wien, ein Geleitwort beigegeben hat, gibt eine ausgezeichnete Übersicht über die sprachlichen, volkskundlichen und wirtschaftlichen Verhältnisse an der March, im Nordosten Niederösterreichs, und darf als ein erster gelungenen Umriss einer Volkskunde dieses beachtenswerten Gebietes bezeichnet werden.

Anton Schultes hat von seinem Schulorte, Hohenau an der March, aus mit großem Fleiß und edler Begeisterung alles zusammengetragen, was als charakteristisch anzusehen ist. Nach Kennzeichnung der sprachlichen Situation gibt er zunächst eine schöne Auswahl aus dem Erzählgut dieses Gebietes (Sagen, Legenden, Anekdoten, Schwänke) und Einblicke in die volkskundlichen Überlieferungen an Zauber- und Segensformeln, an Kinder- und Volksliedern, Reimen, Sprüchen, Redensarten, Grußwendungen usw. Dem folgen eine Schilderung des religiösen Lebens, der Bräuche und des Volksglaubens und eine Darstellung von Tracht und Kleidung sowie eine Besprechung des Volkscharakters. In besonderen Kapiteln werden schließlich das Gesundheitswesen und die verschiedenen Formen der Wirtschaft behandelt. Den Schluß des Werkes bilden die ausführlichen Quellennachweise und Anmerkungen sowie die verschiedenen, sehr gründlich bearbeiteten Register.

Ferdinand Herrmann.

Knobloch, Johann: Romāni-Texte aus dem Burgenland. Berichte, Erzählungen und Märchen der burgenländischen Zigeuner, aufgezeichnet, übersetzt und mit sprachlichen Bemerkungen versehen — Burgenländische Forschungen, herausgegeben vom Landesarchiv und Landesmuseum. Eisenstadt 1953. 97 S. 11,— DM.

Dieses Heft, das vor allem der Sprachwissenschaft, speziell der Erforschung der Zigeunermundarten, dienen soll, enthält eine Reihe ausgezeichnete Volkserzählungen, die den Ethnologen wie den vergleichenden Folkloristen sehr interessieren dürften. Ich verweise daher kurz auf die bekannten Stoffe: p. 12 ff.: Erzählungen von Hexen; p. 13 Nr. V ist eine zur Hexengeschichte umgeformte Variante der Legende von der Frau, die keine Kinder haben will (Aarne-Thompson 755); p. 15 Nr. VI cf. AaTh 331 „Der Geist im Glase“; p. 17 Nr. VII: Frau gebiert sieben Fische, die bei der Taufe zu sieben Knaben werden. Das Motiv erinnert stark an die Legende vom Kind, das bei der Taufe sich in einen Fisch verwandelt, den der Priester nicht taufen will; beim zweiten Male ist es eine Rose und beim dritten Male eine Ähre. Diese kann der Priester

taufen, da sie lebendiges Brot sei. Darauf verwandelt sich die Ähre wieder zum Kind und spricht: Hättet ihr mich als Fisch getauft, wäre Wassersnot, als Rose, Kriegsnot gekommen. Habt ihr mich nun als Ähre getauft, wird ein fruchtbares Jahr werden, vgl. Temme, Volkssagen von Pommern und Rügen (1840) p. 309; Zs. f. Vkde. 15 (1905), 102 Nr. 1 (Kujawien); Elsaßland 1 (1920), 163, Obert, Rumänische Märchen (1924) p. 485 Nr. 74; Karpathenland 10 (1937), 49. Das Motiv scheint Marianischen Weissagungen entsprungen zu sein. p. 17 Nr. VIII: Räuber benagelt eine ihn verwünschende Frau mit zwei Hufeisen, sonst gewöhnlich, z. B. vom Schinderhannes erzählt, den Hintern mit Nägeln; p. 35 Nr. VI: Zigeuner stehlen den Kreuznagel, vgl. Dähnhardt, Natursagen 2, 216 ff.; 293 ff.; p. 37 Nr. VII: Les trois bossus ménestrels, AaTh 1536 B; p. 45 Nr. VII = AaTh 706 „Das Mädchen ohne Hände“; p. 49 Nr. VIII = AaTh 314; vgl. die osteuropäische Sonderform bei Bolte-Polivka 3, 113 Anm. 3: Drei Nachtwachen am Grabe des Vaters und Gewinn der Königstochter durch Holen eines Tuches vom Turm des Königsschlosses; p. 51 Nr. IX = AaTh 1525 A „Meisterdieb“; p. 53 Nr. X = AaTh 303 „Brüdermärchen“.

Kurt Ranke.

Bratanić, B.: Plug i Ralo. Slovenski Etnograf V, 1953.

— Orače sprave centralnog dijela balkanskog poluotoka. Zbornik Etnografskog Muzeja u Beogradu 1953.

— On the Antiquity of the One-Sided Plough in Europe, Especially among the Slavic Peoples. Laos II, 1953.

Die große Bedeutung der Forschungen über den Pflug als wichtigstem Arbeitsgerät der Bauernkulturen ist seit Lesers bahnbrechender Arbeit zwar einsichtig geworden, zur gründlichen kulturhistorischen Erfassung und Bearbeitung dieses Problems sind aber immer noch mehr exakte Untersuchungen aller Einzelregionen des gesamten Verbreitungsgebietes der Pflugwirtschaft nötig. Mit seinen diesbezüglichen Untersuchungen des südosteuropäischen Raumes hat sich B. bereits einen guten Namen gemacht und legt nun weitere verdienstliche Arbeiten mit detaillierten Verbreitungskarten vor, die unser Wissen vertiefen und auf sichere Grundlagen stellen.

In „Orače...“ schlägt der Verfasser eine Kennzeichnung der verschiedenen Pfluggtypen mittels Ziffern und Buchstaben vor, wonach lateinische Majuskeln die Gestalt des Grindels, Minuskeln die Art seiner Verbindung mit Sohle oder Hinterbaum, arabische Ziffern Form und Konstruktion von Sohle und Sterze bezeichnen. Bei Anwendung dieses Systems können umständliche Beschreibungen und kostspielige Abbildungen in der wissenschaftlichen Literatur eingespart werden. Da es auch genügend erweiterungsfähig ist, empfiehlt es sich zur allgemeinen Verwendung. Ich halte es für angebracht, in diesem Schema auch eine Kennzeichnung der Gestalt und Anbringung der Pflugschar und die der Streichbretter bzw. -pflocke aufzunehmen, hierfür stünden noch griechische Minuskeln zur Verfügung. Schließlich könnten auch Joch- oder Schwingpflug, evtl. Radvorgestellt oder Schleifstelze oder Stelzenrad und Sech durch lateinische Majuskeln mitbezeichnet werden, während die Gestalt der Griessäule am besten durch die lateinischen Minuskeln miterfaßt würde. Dann könnte tatsächlich jeder vorkommende Pfluggtyp mit allen wichtigen Konstruktionsmerkmalen klar und unmißverständlich mit fünf bis sechs Buchstaben und Ziffern gekennzeichnet werden.

In seiner letztgenannten Arbeit will B. eine scharfe Unterscheidung zwischen „Pflug“ und „Ard“ (nach dem skandinavischen Prototyp) gemacht wissen. Der eigentliche „Pflug“ sei ein asymmetrisches Pfluggerät mit asymmetrischer Schar, mit Radvorgestellt, Doppelsterze, kurzem Grindel, Sech und nur einem Streichbrett. Der „Ard“ (entsprechend *arl*, *ralo* und die vielen Ableitungen aus der *aratron*-Wurzel) dagegen sei der symmetrische Jochpflug mit symmetrischer Schar, normalerweise ohne Radvorgestellt und Sech und mit nur einer Sterze, ohne Streichbretter oder mit doppelten. Gestalt und Konstruktion — auf die bisher immer mit Recht Wert gelegt wurde — sei für beide Typen ohne Belang. Dagegen erheben sich nun doch schwerwiegende Bedenken: Abgesehen davon, daß im Englischen überhaupt keine sprachliche Unterscheidung, im Deutschen nur sporadisch und uneinheitlich gemacht wird, decken sich auch in den übrigen Sprachgebieten Wort und Sache keineswegs, und die gleichen Benennungen werden auch gegensinnig gebraucht. Darauf haben bereits Leser im allgemeinen, Zelenin für die Slawen, Koren gerade für das *arl*-Gebiet und Scheuermeier für Italien nachdrücklich hingewiesen.

Aber auch sachlich ergeben sich die größten Unstimmigkeiten: Bezüglich Radvorgestell und Sech läßt sich zwar häufig in Europa eine lokale Übertragung vom „Pflug“ auf „Ard“-Typen nachweisen, aber durchaus nicht überall und zu allen Zeiten. „Arder“ können auch kurze Grindel haben, und zwar offensichtlich auch ohne Beeinflussung durch den „Pflug“ (cf. ostasiatische Schwingpflüge!). Selbst echte „Pflüge“ sind häufig genug einsterzig, während „Arder“ Doppelsterzen nicht nur vom „Pflug“ übernommen haben, da es Doppelsterzigkeit ja schon seit wenigstens 4000 Jahren — also lange vor dem Aufkommen echter „Pflüge“ gibt. (Ich hatte bereits früher darauf hingewiesen¹⁾, daß sich die Entstehung der Doppelsterzen aus den nach oben verlängerten Streichpflöcken primitiver Grabstockpflüge sowohl in Ägypten wie in Sumer nachweisen läßt). Es bliebe als Kennzeichen des eigentlichen „Pfluges“ also nur noch die Asymmetrie. Aber hierzu ist zu sagen, daß sich einseitige Streichbretter an „Arder“-Typen nicht nur als Übernahme vom Pflug, sondern schon als dessen Vorstufe (noch ohne Radvorgestell) finden, während in jeder Einzelheit „echte Pflüge“ auch mit doppelten Streichbrettern gefahren werden („Häufelpflüge“). Umgekehrt bedingt gerade das Kennzeichen der Kehrpfüge zum Ebenpflügen — also hochentwickelter Pflüge — das versetzbare einseitige Streichbrett, nach beiden Seiten schneidende, also symmetrische Pflugscharen. Übrigens kann ja auch mit vielen „Ard“-Typen „einseitig“, d. h. mit Schollenwurf nach nur einer Seite, gebaut werden, wenn sie schräg gehalten werden. Selbst die sohlenlose „Kosul'a“ und die „Socha“ — namentlich mit gewölbtem Streichbrett, etwa wie Leser, Abb. 77 — also ausgesprochene Hakenpflüge, wenden Schollen genau so wirkungsvoll einseitig um wie moderne Eisenpflüge! (Wie ich mich durch Augenschein überzeugen konnte.)

Der Verfasser widerlegt übrigens seine These selbst mit der Feststellung, daß der „Pflug“ den Slawen bereits in gemeinslawischer Zeit bekannt war. Dabei kann es sich dann aber nur um ein symmetrisches Gerät — also einen „Ard“ — gehandelt haben, da B. selbst zugibt, das asymmetrische Pflugscharen erst seit dem 13./14. Jh. n. Chr. auftreten.

Ebenso berechtigt als Unterscheidungsmerkmal wäre das Vorhandensein einer Sohle als Kennzeichen des eigentlichen Pfluges — was bereits Leser abgelehnt hat — oder eines Radvorgestells, das anscheinend ursprünglich mit dem Begriff „Pflug“ verbunden war. Meines Erachtens ist aber von besonderer Wichtigkeit die *Funktion* eines Pfluggerätes, die von der Wirtschaftsform und von der Beschaffenheit des Bodens und Geländes abhängt. Bei der Entstehung des Pflugbaues aus dem Getreidepflanzertum waren zwei Wirtschaftsgebiete von besonderer Bedeutung: Einmal die Flußoasen und die (terrassierten) Naßreisfelder — hier genügen zur erstrebten Auflockerung des Bodens bis heute einfache Rührpflüge —, zum anderen die Gebiete mit Schwendwirtschaft, wo die Saat meist in den mit Asche gedüngten Boden untergepflügt werden soll. Hierfür werden leichte Pflüge, die sich nicht im Wurzelwerk verfangen dürfen, benötigt, ein Furchenpflügen ist meist nicht erforderlich bzw. möglich. Daraus erklärt es sich, daß z. B. in den europäischen Waldrodungsgebieten „Arder“ — selbst als sohlenlose Hakenpflüge — sich bis in die Neuzeit neben eigentlichen „Pflügen“ behaupten konnten. Als mit der späteren Entwicklung auch Steppen und Grasländer unter den Pflug genommen wurden, mußte der Pflug auch die Grasböden aufschneiden (und möglichst auch gleichzeitig wenden) können, bedurfte also einer schneidenden metallenen Schar und einer Sohle usw. Wo eine wiederholte Bebauung desselben Ackers durch natürliche Fruchtbarkeit (Löß, Schwarzerde) oder Düngung ermöglicht war, erwiesen sich Beet- bzw. Kehrpfüge als vorteilhaft und wurden demgemäß hier auch entwickelt. Die Nationalität spielt bei dieser Frage nur eine sekundäre Rolle. Es dürfte sich also doch empfehlen, in der internationalen Pflugforschung den Terminus „Pflug“ als Oberbegriff beizubehalten — die einzelnen Typen lassen sich durch die schon erarbeiteten Benennungen genügend klar unterscheiden — und lokale Sonderbenennungen, wie bisher nur dort und dann anzuwenden, wo und wann die betr. Bevölkerung selbst einen bestimmten Pflugtypus durch eine spezielle Benennung von anderen unterscheidet.

Der Schlußfolgerung des Verfassers, der eigentliche „Pflug“ sei aus dem südrussischen Steppengebiet nach Mitteleuropa gelangt und habe dabei der Typ mit Doppelsterzen, die sich zu einer gespaltenen Sohle vereinigen, eine besondere Rolle gespielt, ist zuzustimmen. Es bestätigt meine auf anderem Wege gewonnene These²⁾, daß sich

¹⁾ K. Dittmer: Vom Grabstock zum Pflug. Braunschweig 1949.

²⁾ K. Dittmer: Allgemeine Völkerkunde. Braunschweig 1954.

dieser Pflug über Rumänien-Ukraine und dem tatarischen „Saban“ aus dem altorientalischen doppelsterzigen Grabstockpflug (Leser Abb. 103) ableiten lasse. Das von Feilberg¹⁾ entdeckte Weiterleben dieses Pfluges in Persien bringt ihn in genügende zeitliche und räumliche Nähe zum „Saban“. Ein pontisch-kaspisches Ausgangsgebiet des doppelsterzigen Pfluges erklärt auch am zwanglosesten die Tatsache, daß er sowohl den Germanen wie den Slawen unabhängig voneinander und zugleich den indogermanischen und nichtindogermanischen Bevölkerungen im Umkreis dieses Gebietes bekannt war.

Kunz Dittmer.

Campbell, C. G.: *Tales from the Arab Tribes. A collection of the stories told by the Arab Tribes of the Lower Euphrates.* London, Ernest Benn 1949. 252 S. 7,— DM.

Major C. G. Campbell hat während des letzten Krieges bei dem großen arabischen Shia-Stamm im Südirak Volkserzählungen gesammelt und Aufzeichnungen über Sitten und Gebräuche gemacht. In dem angezeigten Band legt er 17 dieser Geschichten sowie in einem kurzen Appendix eine Beschreibung des Hochzeitsbrauchtums vor.

Im bunten Reigen der Erzählungen wechselt Abenteuerliches mit Liebesgeschichten, Listenreiches mit ritterlichen Kämpfen, Anmutiges mit Makabrem, Märchennovelle mit Schwankhaftem ab. Manches mutet uns fremd an, anderes ist internationales Erzählgut, wie schon die erste Geschichte p. 11: Die Erzählung von Hajji Ali, dem großen Sultan und seinem Sohn, dem Amir Kheyyun, die dem bekannten Märchentypus vom Giftmädchen (= Aarne-Thompson 507C) entspricht. p. 19: Erzählung von der Unwissenheit der Sklaven ist der Schildbürgerschwanke vom Mann, dem ein wildes Tier den Kopf abgeissen hat. Seine Bekannten können sich nicht erinnern, ob er schon immer einen Kopf gehabt habe (= Aa Th 1225). p. 23: Die Geschichte von der Torheit der Eifersucht ist die Erzählung vom Freund, der aus Eifersucht getötet werden soll, und der sich später bei der Deutung der Liebeszeichensprache als unentbehrlich erweist, vgl. schon die Jainica-Rezension der *Simhāsana dvātriṃsīkā* bei Weber, *Indische Studien* 15, 301 ff. Die Freundschaftsfabel ist auch bei uns bekannt gewesen und ähnelt der von der Altentötung, s. Frey, *Gartengesellschaft* Nr. 129 = Ed. Bolte p. 262 f.; Pauli, *Schimpf und Ernst* Kap. 442, 446 = Ed. Bolte 2, 361. Das Motiv von der nicht verstandenen Zeichensprache der Liebe ist auch der indischen, mongolischen, kirgisischen und persischen Überlieferung sowie der Sammlung 1001 Nacht geläufig, vgl. Köhler, *Kl. Schr.* 1, 513; Penzer, *Ocean of Story* 6, 247 f.; Ruben, *Ozean der Märchenströme* 1, 87 ff.; Thompson, *Motif-Index T* 42, 1. p. 29: Die Geschichte vom Prinzen von Kermanshah und seinem Mißgeschick ist, wie schon der Name des Helden (Rustam) erweist, persischer Herkunft. Die Fabel vom *crepitus ventris*, der dem Helden sein ganzes Leben lang nicht vergessen wird, ist mir schon häufiger begegnet, ohne daß ich im Augenblick Hinweise geben kann. p. 38 begegnet das bekannte Motiv von der Verwendung von Bienen in der Kriegsführung, Thompson, *Motif-Index K* 2351, 2. p. 43: Die Geschichte vom jungen Jamil, einem Kaufmannssohn aus Bagdad, ist die im Orient weitverbreitete Erzählung vom schönen Mädchen, das sich für Geld sehen läßt und von einem Prinzen und seinem Begleiter durch fingierte Dummheit überlistet wird, s. Eberhard-Boratav, *Typen türkischer Volksmärchen* Nr. 199, 215 III. Manches erinnert auch an Konrad von Würzburg, *Die halbe Bir.* p. 56 folgt die berühmte Anekdote vom umschichtigen Kauf: Zwei Säufer kaufen sich eine Flasche Schnaps. Der eine kauft daraus für einen Groschen, den er dem anderen gibt. Dieser kauft für das gleiche Geld wiederum und so weiter. Zum Schluß wundern sie sich, daß sie als Erlös für die ganze Flasche nur einen Groschen haben. Der Witz begegnet bei uns im Abendland zuerst in Joh. Gobii *Scala celi*; vgl. auch Pauli, *Schimpf und Ernst* Kap. 306 = Ed. Bolte 2, 330. Zu den Belegen dort füge ich hinzu: Bl. f. pomm. *Vkde.* 5, 91; Gauss, *Das lustige Pommernbuch* (1952) p. 114. p. 57: Die Geschichte von der verlorenen Seele ist der Schwanke von den beiden Sklaven, die die Seele ihres toten Gefährten suchen und sie in der Form eines Bären finden. Der Bär frisst den Leichnam und nun steckt zu ihrer Verzweiflung die Seele nicht im Körper, sondern der Körper in der Seele. Die Vorstellung von der Seele in Bären-gestalt ist ebenso wie die von der Verwandlung eines Menschen in einen Bären in Asien und Europa weit verbreitet, s. *Hdwb. d. dt. Abergl.* 1, 885 ff.; *Hdwb. d. dt. Märchens* 1, 158 ff.; Dähnhardt, *Natursagen* 3, 449 ff. p. 71: Die Geschichte von Maqdad, dem Helden von Hilla, ist ein Heldenroman im kleinen. Der Sohn eines im Kampfe

¹⁾ C. G. Feilberg: A sumerian plough surviving in our time. *Ethnos* III, 1938.

gefallenen Kriegers besiegt ein riesisches Ungeheuer, befreit eine Fee und fordert den persischen Königsson zum Zweikampf. Für den stellt sich seine Schwester, die M. gefangen nimmt. Beide verlieben sich ineinander. Der persische Prinz, der die Stelle der Schwester im Frauenhaus eingenommen hat, wird durch einen fingierten Geschlechtswechsel mit der Prinzessin scheinbar ausgetauscht. Zum Schluß Heirat zwischen M. und der Prinzessin. Fingierter Geschlechtswechsel ist eines der beliebtesten Themen des Orients, vgl. Benfey, *Pantschatantra* 1, 41 ff.; Eberhard-Boratav Nr. 202, 214 usw. p. 110: Die Ehre eines Mannes liegt in einem Haar seines Schnurrbartes. Ein armer Jüngling verliebt sich in die Tochter eines Kaufmanns und wird vom Vater abgewiesen. Verkleidet leiht er von diesem Waren und Geld um ein Schnurrbarthaar und überredet ihn zu einem schwierigen Handel. Als er das Geliebte zurückgeben will, ist das Haar verlorengegangen. Er gibt sich zu erkennen und erhält nun die Tochter. p. 131: Die Geschichte von Khalid, dem Kupferschmied von Nasiriya. Ein armer Kupferschmied in Basra wird durch Zufall vom Gouverneur für einen Spion des Kalifen gehalten und durch Bestechung reich gemacht. p. 141: Die Geschichte vom Sohn des Pilgrims. Auf einer Wallfahrt gebiert die Frau eines Pilgers einen Knaben und stirbt an der Cholera. Beide werden zusammen begraben. Ein treuer Diener findet nach einem Jahr den Knaben noch lebend im Grabe und erzieht ihn. Der Jüngling vertreibt seinen Oheim von den Besitztümern seines Vaters. p. 160: Die Geschichte vom Mantel, der der Vater eines Kindes war. Ein Mädchen findet in einer kalten Nacht einen Mantel und wärmt sich in ihm. Sie bekommt ein Kind, und erst bei der folgenden Gerichtsverhandlung erinnert sie sich, daß in dem Mantel ein Jüngling gesteckt habe. p. 167: Die Geschichte der beiden Tänzer. Ein Tänzergeschwisterpaar gerät mit einer Karawane in den Harem des Sultans, wo der Jüngling, tags als Mädchen verkleidet, nachts 80 Jungfrauen schwängert. Sie fliehen, der Sultan läßt seinen Obereunuchen köpfen. p. 182: Die Geschichte vom Scheich Mizeil. Erzählung von einem Kaufmann, der von dem Vater eines Mädchens zurückgewiesen, diesen fälschlich ins Gefängnis bringt. Das Mädchen flieht zu ihrem Stamm. Dieser verfolgt den Kaufmann und bringt ihn zum Wahnsinn. p. 200: Die Geschichte von Daoud, dem Kamel, und seinem Mißgeschick. Daoud verliert bei einem Überfall auf seine Karawane einen Wassertopf, in dem er sein Geld verborgen hat. Später durchsucht er alle Klosetts Bagdads und wird dabei tödlich verwundet. Als man aus dem letzten, noch nicht untersuchten Krug Wasser auf ihn gießt, findet sich das Geld darin. p. 213: Zwischen Wahrheit und Falschheit liegen vier Finger. Einem mißtrauischen Kaufmann redet man ein, seine Frau sei ihm untreu. Als er sie nachts beobachten will, schlägt sie ihm vier Finger ab. p. 224: Die Geschichte von Abdul Rehman Abu Sultan und der Zunge der Toten. Eine grauenhafte Geschichte: Ein Mann findet in einem mit Totengerippen besetzten unterirdischen Gang eine nackte Jungfrau, die ihn reich und weise machen will, wenn er sie küßt. Eine unwiderstehliche Gewalt tauscht dabei ihre Zungen aus und das Mädchen zerfällt zum Skelett. Die Zunge der Toten im Munde des Lebenden redet ungeheuerliche Dinge und bringt Abdul Rehman ins Verderben.

Wie sagte doch der Araber Ibn ed Dahhan zu dem Major: „Do not think that you will be a poet such as we, for though the hen is feathered, it does not fly.“ (p. 9.) Campbell hat die Erzählungen durch seine arabischen Helfer übersetzen lassen, und er selbst wird sich wohl auch keinen großen Literaten nennen wollen. Wie blühend und glühend muß die echte Sprache dieser Märchenerzähler sein, wenn noch in diesen Zeugnissen zweiter und dritter Hand manches von ihrer ursprünglichen Schönheit durchschimmert?

Kurt Ranke, Kiel.

Bowers, Faubion: The dance in India. Columbia University Press and Oxford University Press. 1954. \$ 4.00.

Noch ein Buch über indische Tänze. Der Verfasser ist ein amerikanischer Spezialist für asiatische Musik und Tanz, und seine Frau ist die bekannte indische Tänzerin Shanta Rama Rao. Wie viele andere Erscheinungen, gehört der Tanz in „Indien“ entweder den alten Hochkulturen an oder den mehr oder minder primitiven Lebensweisen der „Eingeborenen“. Vom Volkstanz ist in diesem Buche wenig und nur oberflächlich die Rede, das gilt auch für die Abbildungen. Gut sind dagegen die verschiedenen Schulen oder Arten der Tänze der Hochkultur geschildert: Bharata Natya, Kathakali, Kathak (welche Art er höher stellt als sonst üblich ist), Manipur. Bei letzterer Tanzart macht er den richtigen Unterschied zwischen der Tagoreschen Weise dieses Tanzes und

den in Manipur wirklich getanzten Tänzen (er behauptet übrigens, der erste Ausländer gewesen zu sein, der das Manipur-Tanzdrama wirklich sah). Er stellt mit Recht fest, daß die heutigen indischen Tänze nicht die wirklich alten Tänze sind, sondern Rekonstruktionen, und zwar fragmentarische. 49 schöne Abbildungen ergänzen den Text. Seine historischen Mitteilungen sind meist richtig, doch gibt es keine Beweise für seine Behauptung, die Mohammedaner hätten je die indischen Tänze verboten. Ich zweifle auch an seiner Meinung, die Mohammedaner hätten die tablas „eingeführt“: es gibt Darstellungen davon auf buddhistischen Bauwerken des 2. Jahrhunderts v. Chr. Im ganzen ein erfreuliches Buch.

W. Maas.

Kale, D. N.: *Agris, a socio-economic survey*. Bombay, Asia Publishing House, 1952. 16/8 Rupies.

Dr. Kale studierte mehrere Jahre die Agris, ein Stamm in Nord- und Zentral-Konkam im Staate Bombay an der Westküste Indiens. Sein Buch ist ein wichtiger Beitrag zur Anthropologie und zu dem wenig gepflegten, aber bedeutsamen Zweige der ethnologischen Nationalökonomie. Außer den in solchen Stammesmonographien üblichen Dingen finden wir hier viele Volkslieder und ein reichhaltiges Lexikon der Agarsprache, eines Dialekts des Marathi. Zu bedauern ist der oft moralisierende Ton, z. B. bei der Beschreibung des Alkoholmißbrauchs. Seitdem im Staate Bombay die Prohibition eingeführt wurde, bereiten sie sich Methylalkohol.

W. Maas, Dacca.

Vitold de Golish, Pierre Rambach, F. Hébert-Stevens: *L'Inde inexplorée*. Arthaud, Paris 1953. 45 S. Text, 80 ganzseitige Fotos, darunter acht farbige. Preis 1660 ffrs.

Drei Architekten der Ecole des Beaux-Arts in Paris unternahmen eine Expedition durch Nordafrika, Vorderasien und Indien, um die Entwicklung der Architekturen zu studieren. Nachdem sie sich in Indien mehrere Monate hiermit befaßt hatten, wurden sie von den Hinweisen auf Primitivstämme des Kopenhagener Ethnologen Werner Jacobsen mit neuem Wissensdurst erfüllt. So begaben sie sich auf die oft beschwerliche Reise zu den Bondo und Badaga in Orissa und zu den Toda und Kani in Südindien.

Man wird von völkerkundlichen Laien kaum erwarten, daß sie viel mehr als Bilder heimbringen, aber diese sind, auch vom ethnographischen Gesichtspunkt, ganz ausgezeichnet. Menschentypen, Schmuck, Kleidung, Behausung usw. werden trefflich wiedergegeben; besonders interessiert eine Kremation mit zugehöriger Schlachtung der Opferbüffel bei den Toda. Der kurze Text ist ein wenig lyrisch gehalten und bietet kaum Neues.

Der von den Autoren gedrehte abendfüllende Film mit noch nie gezeigten Einblicken in das Leben in indischen Tempeln und bei den obengenannten Stämmen sei der Beachtung der Ethnologen wärmstens empfohlen.

H. E. Kauffmann.

Leach, E. R.: *Political Systems of Highland Burma*. London, Bell, 1954. 35/—.

In NW-Burma liegen die Katschin-Hügel (Kachin Hills), ein Gebiet doppelt so groß wie Bayern, aber nur mit einer Million Einwohner, unter denen man die Katschins und die Schans unterscheidet. Die Katschins sind wilde Bergstämme, die Schans sind Buddhisten mit einer ins Mittelalter zurückreichenden Kultur. Bisher glaubte man an einen rassischen Unterschied beider Völker und daran, daß die Schans eine ältere, die Katschins eine jüngere Einwanderungswelle wären. Herr Leach, der in dieser Gegend fünf Jahre als Soldat zubrachte, verwirft diese Ansichten. Nach ihm sind es rassisch dieselben Leute, auch keine neuen oder alten Einwanderer. Gewiß gäbe es große sprachliche Unterschiede, bei den Katschins etwa drei Dutzend Sprachen oder Dialekte, bei den Schans drei bis vier Sprachen. Aber der wesentliche Unterschied sei einer der Lebensweise, sei ökologisch begründet. Die Katschins seien wilde Bergbewohner mit flüchtiger Brandkulturwirtschaft, während die Schans in den Tälern feuchten Reisbau betreiben. Die Zerstreuung der Schans erklärt er nicht als Reste einer von den Katschins überrannten älteren Bevölkerung, sondern durch die Tatsache der „Streuung“ ihrer Lebensbezirke, in diesen Bergen gibt es wenig Täler, die Reisbewässerungs-

wirtschaft erlauben. Nur im 19. Jh. sei ein Fortschreiten der Katschins festzustellen, ein Überrennen der Schans, wenn man wolle. Finde man nämlich Reisbau bei Katschins, was selten ist, so gäbe es stets Schan-Sklaven, die den Anbau betrieben. Auch das Sichloskaufen (durch Reislieferung) der Schanreisbauern von ihren räuberischen Katschinnachbarn fände sich. Die Zivilisation kam von den Ebenen in Burma, daß sie keine Fortschritte mache, läge einmal an der geringen Zahl der Täler, andererseits „barbarism does not necessarily yield to civilisation“. Die Katschins bilden heute etwas mehr als ein Drittel aller Bewohner. Sie hätten eine aristokratische Gesellschaftsverfassung. Der Adel leite seine Abstammung von einem legendären Ahnen aller Katschins ab. Die meisten Katschingebiete werden von erblichen Häuptlingen verwaltet, es gibt aber auch „demokratische“ Führer. Doch auch diese leiten ihre Herkunft von legendären Ahnen ab. Das Verwandtschaftssystem ist so kompliziert, daß Fachleute (Ahnenforscher) es erklären müssen. Wie beim europäischen Adel gäbe es da für novi homines „Heroldsämter“, die Abstammungsreihen erfinden, die bei erfolgreichen Volksführern „geglaubt“ werden. L. war nicht nur der erste Anthropologe, der in dieser Gegend Feldstudien betrieb (sein Buch enthält noch viele Mitteilungen über Katschins und Schans, die wir nicht berühren können), er hat auch die Berichte der englischen Verwaltungsbeamten von 1825 ab ausgewertet.

W. M a a s.

Htin Aung, Maung: *Burmese Folk-Tales*. Calcutta. Oxford University Press 1954. 249 Seiten.

Eine Sammlung burmanesischer Volksmärchen, zudem noch von Dr. Htin Aung, dem langjährigen Rektor der Universität Rangoon, publiziert und kommentiert, ist sicher ein wertvolles Geschenk für die vergleichende Erzählforschung. Die meisten der rund siebzig Tiergeschichten, Märchen und Schwänke sind vom Herausgeber selbst vor zwanzig bis dreißig Jahren in Oberburma, einige in Unterburma gesammelt worden. Im Vorwort interessiert neben den kultur- und religionsgeschichtlichen Hinweisen vor allem die Bemerkung, daß in der literarischen Überlieferung wie im Volksmund die verschiedenen Erzählkategorien ineinander übergehen, daß also ein Märchen bald als Legende, bald als Jataka oder umgekehrt erscheinen kann, und ferner, daß das moderne Erzählgut in den beiden letzten Jahrzehnten durch den Einfluß der Zivilisation (Kino, Magazine usw.) auch hier fast völlig verdrängt worden sein soll.

Dr. Htin Aung teilt den Stoff seiner Sammlung in vier Gruppen: 1. Tiererzählungen, in denen eben ein oder mehrere Tiere als Helden fungieren. 2. Romantische Erzählungen, das sind Geschichten von wunderbaren Geschehnissen, die in eine Traumwelt verlegt sind, also das, was wir als eigentliche Wundermärchen (bei Aarne-Thompson, *Types of the Folk-Tale* Nr. 300—750) bezeichnen. 3. Wundermärchen, voller Magie und Geistergeschehen, aber doch in diese Welt gehörend, also mehr novellistischen und didaktischen Inhalts, etwa unseren alten Exempelmärlein entsprechend. Und 4. schließlich Schwänke. Das Schema ist nicht gewaltsam gepreßt; im Bereiche der Wundermärchen begegnen uns aitiologische Sagen, in den Schwänken Märchen usw. Das tut der sehr schönen Sammlung keinen Abbruch.

Weniger zuverlässig ist jedoch der wissenschaftliche Apparat (p. 227—249) mit seinen Hinweisen auf Aarne-Thompson bzw. indische oder asiatische Sammlungen. Manches ist falsch, der größere Teil überhaupt nicht zugeordnet. Zur Orientierung des wissenschaftlichen Benutzers seien daher die einzelnen Erzählungen nach Aarne-Thompsons Typenregister (AaTh), Thompsons Motifindex (Th. Mot.), Bolte-Polivkas Anmerkungen zu den KHM der Brüder Grimm (BP) u. a. zitiert.

p. 3 = AaTh 275, 1074; p. 4 cf. AaTh 221 und 222; p. 8 Tiger und Dieb flüchten vor einem geheimnisvollen Wort des Wächters, das sie als Namen eines furchtbaren Dämons auffassen; p. 10 Kaninchen hat Schnupfen und kann den üblen Geruch des Löwen nicht wahrnehmen, s. Th. Mot. J 811.2; schon im 5. Jh. n. Chr. in der Fabelsammlung des Romulus (Ed. Oesterley 3, 20); s. ferner Steinschneider, *Ysopet* hebräisch, in: *Jahrb. f. roman. u. engl. Lit.*, N. F. 1, 351 ff, Nr. 13; neuerdings bei Boggs, *Index of Spanish Folktales* (FFC 90) Nr. 52* und J. Amades, *Folklore de Catalunya* (Barcelona 1950) Nr. 314, 326; p. 12 Das tägliche Opfer an den Löwen. Hase behauptet, er sei von einem Mächtigeren angefallen, zeigt Löwen sein Spiegelbild im Brunnen, worauf sich Löwe hineinstürzt, vgl. Skeat, *Fables and Folktales from an eastern Forest*

(Cambridge 1904) Nr. 28 (malaiische Halbinsel). Das Märchen ist auch bei uns bekannt, s. etwa Blätter für pommersche Volkskunde 9, 41; p. 13 Fabel vom Affen und Tiger, s. Dähnhardt, Natursagen 4, 278, mit vielen Hinweisen; p. 18 = AaTh 155; p. 21 nicht AaTh 821 B, sondern 875 III; p. 23 = AaTh 6; p. 29 = AaTh 9; p. 33 Häufungsmärchen, vgl. Jataka 322, der Schluß ähnelt der bekannten aitiologischen Sage, warum der Hase eine gespaltene Lippe hat (Th. Mot. A 2211.2, hier, warum sie zittert); p. 35 = AaTh. 1; p. 37 Katze lehrt Tiger das Letzte nicht, gewöhnlich: auf den Baum klettern (s. Indian Antiquary 33, 229; Swynnerton, Rāja Rasāla, App. 179), hier: bei der Jagd nicht mit dem Schwanz wedeln; p. 39 Kormoran muß seinen Schwanz an den Gründling abgeben; p. 41 Kampf zwischen den Landtieren und dem See- und Luftgetier, vgl. Dähnhardt 4, 197 ff.; p. 42 Häufungsmärchen, ähnlich unserem „Der Bauer schickt den Jockel aus“, Grimm Nr. 72a, BP 2, 100 ff.; p. 46 Warum die Krähe auf die Kuckuckseier aufpassen muß; p. 49 Krähe als Gesandte des Königs wird vom Fasan beim Ehebruchsdelikt erschlagen; p. 50 Freundschaft zwischen Krähe und Fasan; p. 52 Warum die Krähe so klein geworden ist, vgl. Dähnhardt, Natursagen 3, 2; p. 53 Warum die Wachtel auf einem Bein steht; p. 54 Warum der Geier kahl ist, s. Dähnhardt 3, 10, vgl. auch De Vries, Typenregister der Indonesische Fabeln en Spreekjes im 2. Bande seiner Volksverhalten uit Oost-Indie unter Nr. 36; p. 55 Maus stärker als Sonne, Regen, Wind, Berg usw., s. Th. Mot. L 392; Chauvin, Bibl. des Ouvr. Arabes 2, 97 Nr. 55; BP 4, 335 Nr. 28; p. 57 Das niesende Küken unter dem Topf und die Katze; p. 59 Die Doppelnatur der Fledermaus, schon bei Äsop (Halm 307); s. auch Dähnhardt 4, 197 ff.; p. 62 Warum der Büffel nur eine Reihe Zähne hat, s. Landes, Contes annamites (1886) p. 102; Indian Antiquary 33, 229; p. 69 = AaTh 480; p. 72 = AaTh 402; p. 77 = AaTh 567; p. 79 = AaTh 403 A; p. 82 Fünf Finger als fünf Brüder gedeutet; p. 84 = AaTh 560; p. 87 = AaTh 910 und Turandotmotiv; p. 93 = AaTh 130 und 700; p. 97 = AaTh 700; p. 100 = AaTh 302 und 425; p. 105 cf. AaTh 425; p. 108 = AaTh 313; p. 111 = AaTh 945 und 567; p. 114 = AaTh 510 A und 403 und 407; p. 126 = AaTh 433; p. 138 Krokodil verschlingt seinen Ziehvater, einen Fischer, der, als weiser Mann wiedergeboren, das nach 100 Jahren in einen Menschen verwandelte Krokodil tötet; p. 142 Erinnert an die Sage von Hero und Leander: Krokodil trägt den Liebhaber über den Strom zur Freundin und tötet ihn schließlich, ohne es zu wollen. Die Braut stirbt aus Gram, und der Rauch beider Brandbestattungen vereinigt sich zum Regenbogen; p. 146 Mann im Mond s. Th. Mot. A 751; p. 147 Mond stiehlt Träger der Unsterblichkeit; p. 151 Warum die Krähe grau ist, vgl. Dähnhardt 3, 59; p. 155 Der Stein der Weisen; p. 159 Stock voll Geld, s. Th. Mot. J 1161.4; Zeitschr. f. Volkskde. 37, 83 ff.; Gaster Exempla of the Rabbis (1924) Kap. 121; p. 161 Wahrsagergeschichte mit Anklang an AaTh 930 I; s. auch Th. Mot. M 312; p. 169 Der Kopf, der Unheil stiftet, ist auch in Nordafrika bekannt, vgl. Frobenius, Atlantis 9, 150 Nr. 29; p. 171 Variante zu: König Midas hat Eselsohren, BP 2, 276; Th. Mot. F 511.2.2; N 465; p. 173 = AaTh 613 und 503; p. 176 Opiumesser erschreckt vier Riesen, indem er die zu verzehrenden Nahrungsmittel zufällig mit den Namen bezeichnet, die die Ungeheuer tragen; p. 179 Der Trunkenbold und der Geist erinnert an die Begegnung des furchtlosen Jungen (AaTh 326) mit dem Geist im Gespensterschloß; p. 181 cf. AaTh 613; p. 184 Der dumme Junge, der alles falsch macht, vgl. BP 1, 311 ff.; AaTh 1685; p. 186 = AaTh 1696; p. 191 Menschen mit wunderbaren Eigenschaften, s. AaTh 513 A; p. 192 cf. AaTh 852; p. 196 = AaTh 1698; p. 198 = AaTh 1698; p. 199 = AaTh 1641; p. 204 = AaTh 1563 und 1539 und 1535; p. 211. Das aus der Ferne wärmende und kochende Feuer; zu den p. 248 angegebenen Varianten bei Steel-Temple, Wideawake Stories and Campbell, West Highland Tales vgl. noch Jahn, Die Mehri-Sprachen in Südarabien (1902) Nr. 2; Littmann, Publications of the Princeton Expedition to Abyssinia 2 (1910), 34 Nr. 25; die älteste mir bekannte Variante bei Niebuhr, Reisebeschreibung nach Arabien und anderen umliegenden Ländern 2 (Kopenhagen 1778), 300 ff. = Meißner, Neuarabische Geschichten a. d. Iraq (Beitr. z. Assyriologie 5, Lpz. 1906), 77 Nr. 44; p. 220 Krähe warnt vor der Wahl der Eule, s. Jataka Nr. 270; Dähnhardt 4, 188; p. 226 cf. AaTh 567.

Eine sehr reichhaltige Sammlung also, mit vielen auch bei uns bekannten Stoffen, die aber den der indischen Überlieferung eigenen Habitus durchaus gewahrt haben. Hoffen wir, daß sich der Pessimismus des Herausgebers nicht bewahrheitet und daß uns weitere Sammlungen aus dem indischen und speziell dem burmanesischen Volksraum in Zukunft überraschen werden.

Kurt Ranke.

Genet-Varcin, E.: *Les négritos de l'île de Luçon (Philippines)*. Ouvrage publié sous les auspices de la Société d'Anthropologie de Paris. Edité avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. 259 Seiten, 34 Abbildungen, 7 ganz- und mehrseitige und 171 weitere Tabellen. Paris 1951, Masson et Cie. Preis: fr. 1200,—.

In den Jahren 1839 bis 1896 hatte die Galerie d'Anthropologie, Muséum National d'Histoire naturelle, Paris, 15 ♂ und 14 ♀ adulte, 2 jugendliche und 5 kindliche (4—5jährig: 3; 6—7jährig: 1; 7—8jährig: 1) Negrito- sowie 2 Mischlingsskelette durch Schenkung oder Kauf erworben, die jetzt die Sammlung des Musée de l'Homme, Paris, zieren. Die systematische Gesamtbearbeitung dieser Gebeine wird durch einen knappen geschichtlichen Rückblick auf die Erforschung der menschlichen Rassenzwerge eingeleitet. Der Hauptteil zerfällt in die osteometrisch-kraniologische Bearbeitung (S. 19 bis 194) und in eine vergleichende Studie (S. 195—240). Das berücksichtigte Schrifttum zu der in den Jahren 1943—1948 entstandenen Arbeit füllt etwas über 9 Druckseiten.

In der planmäßigen Gebeinbearbeitung behandelt der Verfasser 115 Maße und 72 Indices seiner Negritos, die er mit einschlägigen Angaben am Lebenden und am Gebein dieser Pygmäen der philippinischen Insel Luzon, der Andamanesen und der Semang, aber auch gelegentlich anderer Gruppen beleuchtet. Die Detailstudien von Quatrefages und Hamy (1882) an einigen dieser Schädel, von Vallois (1928, 1929, 1932 und 1946) am Schulterblatt, von Verneau (1875) am Becken, von Sarasin (1931) an der Hand und von Volkov (1903, 1904) am Fuß werden mit eingebaut. Die Geschlechts- und die Seitenunterschiede werden soweit als möglich mit herausgearbeitet.

Die zeitliche Abfolge im Schließen der Schädelnähte weicht von der der weißen Rasse ab und nähert sich dem Befund bei Negern, indem sich die vorderen Nähte, ähnlich wie auch bei den algerischen Oberpaläolithikern von Afalou-bou-Rhumel, früher schließen. Da man geneigt ist, die Negritoschädel, die nach Größe und Ausmaß als Schädel Weißer in den Zehnerjahren anmuten, durchweg als weiblich zu bestimmen, wurden an Hand von Beckenstudien Hinweise für die Geschlechtsdifferenzierung abgeleitet. Der weibliche Negritoschädel ist besonders durch die Kürze der Warzenfortsätze gekennzeichnet. Der Quotient aus Basion-Nasion-Entfernung und Nasion-Opisthion-Bogen bietet bei menschlichen Gruppen gemeinhin einen klaren Geschlechtsunterschied von wenigstens einer Einheit, während er bei den Negritos ein nur unbedeutendes Ausmaß aufweist. Das schwach ausgeprägte Muskelrelief, das Fehlen von Überaugenbrauen- und Hinterhauptwulst, die hohe, wohlentwickelte Stirn, die in Rückbildung befindlichen Zahnreihen und das Positivkinn — wenn auch ohne Kinndreieck — bieten Vergleichspunkte mit dem heutigen Europäer, aber die Mesognathie, die Platyrhinie, der massige Unterkiefer mit dem niedrigen aufsteigenden Ast, der niedrige Flowersche Zahnindex (Prämolaren-Molaren-Abschnitt in Prozent der Basion-Nasion-Entfernung, die schwache Parabelform („upsiloide“) des oberen Zahnbogens, die Vierhöckerigkeit des zweiten oberen Molaren und der verzögerte Durchbruch der Canini und Prämolaren sind archaische Züge. Die verminderte Wirbelsäulenkrümmung, die Steigerung des totalen Lendenwirbelkörperindexes (koiilorhachisch), die Verbreiterung (C) des oberen Kreuzbeinabschnittes (Vorherrschen der Platyhierie), die im Verhältnis zur kleinen Fossa supraspinata bedeutend entfaltete Fossa infraspinata des brachymorphen Schulterblattes mit dem Schrägverlauf der Spina, die kranial und binnenwärts blickende Fossa glenoidalis und der breite, wenig markierte oder gar fehlende Rabenschnabelfortsatz sind eher als primitive Merkmale anzusprechen. Das Becken mit seiner im Verhältnis zur Tiefe bedeutenden Breite des Eingangs (platypellisch) erscheint fortgeschritten entwickelt. Die Lage der Insertionsrauigkeit des Bizeps am Innenrand des Radius erinnert an den Neanderthaler. Die grazile Ulna, die durch ihre starke Platanie primitiv wirkt, besitzt gut ausgeprägte Muskelmarken der Fingerbeuger. Der Femur erscheint als primitiv, da das Planum popliteum nicht konkav ist, und als fortgeschritten, weil der Trochanter tertius fehlt, während wir in dem hohen Halswinkel ein neotenes Merkmal zu sehen haben. Die Kniescheibe ist durch das Vorhandensein der getrennten Gleitflächen durchaus modern, aber bleibt in den allgemeinen Proportionen noch primitiv. Offenbar auf Grund der geringen Rolle, die das ausgekehlte Wadenbein als Körperstütze spielt, entbehrt das massig wirkende platykneeme Schienbein überwiegend der entsprechenden

Gelenkfläche oder trägt diese nur nachlässig ausgebildet. Die Merkmale der Fußknochen stellen die Negritos unmittelbar an die Basis der menschlichen Stufenleiter oder doch nahebei. Die aus den Langknochenlängen nach *Manouvrier* errechnete Körpergröße — das verbesserte *Breitingersche* Verfahren (1937) dürfte dem Verfasser unbekannt geblieben sein — beläuft sich auf 147,6 cm für Männer und 146,1 cm für Frauen. Die Gliedmaßenproportionen lassen erkennen, daß die distalen Abschnitte den proximalen gegenüber verlängert sind; im Humero-Radial- und im Femoro-Tibial-Index besteht eine Annäherung an den Oberpaläolithiker von *Afalou*.

Die vergleichende Studie stellt nacheinander die philippinischen Negritos asiatischen, afrikanischen und ozeanischen Pygmäen bzw. auch Pygmoiden gegenüber, erläutert die Beziehungen zu den Tasmaniern, bespricht das Verhältnis zu den Melanesiern, zieht den Vergleich mit den Weddas und beleuchtet das Verhalten gegenüber fossilen Menschenresten.

Negrito und Andamanese stehen einander nahe vor allem im Zwergwuchs, in den Gliedmaßenproportionen, in der Brachykephalie, in der Gesichtshöhe, in der Form des aufsteigenden Unterkieferastes, im Zahnindex, im Lendenwirbelkörperindex, in der Schulterblatt- und Beckenbreite. Es seien das wichtige Merkmale, die beide Gruppen als sehr nahe verwandt betrachten ließen, und zwar als zwei Variationen derselben Rasse. Die morphologisch weniger bedeutsamen Verschiedenheiten, etwa in der Schädel- und Orbitahöhe, in der Unterkieferwinkelbreite, in der Höhe der Schulterblattgruben, in der Form des oberen Beckeneingangs und in der Pilasterbildung, werden demgegenüber zurückgestellt. Die pygmoiden und mesokephalen Semang, die vor allem die mesognathe Prägung der alveolaren Prognathie mit den beiden asiatischen Pygmäengruppen gemeinsam haben, seien abzutrennen.

Als Ergebnis der Gegenüberstellung von Negrito und afrikanischem Pygmäe (die vor allem im französischen Schrifttum geläufige Benennung „Négrilles“ sollte vermieden werden, da es sich nicht um „Negerchen“, sondern um eine Spezialform handelt [vgl. *Gusinde* 1948]) umreißt der Verfasser einen möglichst allen Variationen gerecht zu werden versuchenden Typus, etwa wie folgt: Mittlere Körpergröße (♂) unter 150 cm, unausgeprägtes Knochenrelief, aufgerichtete und wohlentwickelte Stirne, Euenkephalie (mittelgroße Schädelkapazität), eher hohe Orbitae (meso-bis hypsikonch), breite bis sehr breite knöcherne Nase (Platyrrhinie), Meso- bis Prognathie, breiter und niedriger aufsteigender Ast des Unterkiefers, platypellisches Becken und Neigung zur Verlängerung der distalen Gliedmaßenabschnitte. Als wesentlichster Unterschied tritt die Prognathie und Mesokephalie der afrikanischen Pygmäen auf der einen und die Mesognathie und Brachykephalie der Negritos auf der anderen Seite entgegen.

Nachdem geeignete Skelettdaten von den Pygmäen des Sattelbergs, des Mount Goliath sowie von den Tapiro und Kamaweka nicht vorliegen, mußte sich der Vergleich der Negritos auf ozeanische Pygmoide (*Pesechem*, *Kai* und *Mafulu* auf Neuguinea) und auf Schädel von Neupommern beschränken. „Les pygmées océaniens existent, mais il est erroné de les appeler des Négritos. Ce sont de petits Néo-Guinéens...“ (S. 219). Dies ist die Auffassung *Bijlmer's* (1927), die sich mit der Überzeugung *Speiser's* (1946) trifft. Hat *Bijlmer* darauf verweisen können, daß der Übergang von den Pygmiden zu den Pygmoiden ganz unauffällig vonstatten geht, so hebt *Speiser* hervor, daß die Pygmäen im gebirgigen Innern der Neuen Hebriden und die Küstenbevölkerung von normaler Körpergröße ein und derselben Rasse zugehören. Aber der Verfasser folgt noch weiterhin aus dem Vergleich mit Ozeanien: „... s'il y a une race pygmée Négrito, toutes les autres races pygmées sont suffisamment différenciées pour être séparées de celle-ci et considérées comme des variations individuelles du grand phylum mélanoderme“ (S. 220).

Turner (1908, 1910) und *Wunderly* (1938) haben die Tasmanier den Negritos anschließen wollen. Deshalb überprüft der Verfasser diese vorgebliche Verwandtschaft. Indessen unterscheiden sich die Tasmanier sehr von den Pygmäen im allgemeinen und von den Negritos im besonderen. Ihre sehr primitiven Merkmale, wie die fliehende Stirne, der flache Verlauf der sagittalen Schädelkontur, die vorspringende Glabella, die niedrigeren Augenhöhlen, die Flachbogigkeit des Schläfenschuppenoberrandes, das niedrige Gesicht und die extreme Nasenbreite, lassen sich eben keineswegs von den mit vielen progressiveren Merkmalen ausgestatteten Negritos ableiten. Angesichts der Gemeinsamkeit negroider Züge könnte lediglich daran

gedacht werden, daß beide vom gleichen melanodermen Stamm einmal ihren Ausgang genommen haben mögen.

In den allgemeinen Körperproportionen entsprächen die Negritos dem „type noir mélanésien“ und erschienen als pygmid brachykephale Varietät, die aber durch das wohlentwickelte Schädelgewölbe, die nicht vorspringende Glabella, hohe Augenhöhlen und Mesoprosopie höher entwickelt sowie durch die Gestaltung des Unterkiefers, die Lokalisierung des Bizepsansatzes, die Platolenie des Schienbeins, die Dicke der Kniescheibe und den Bau des Fußes primitiver sei. Hinsichtlich des Schädels böten die Baininger auf Neupommern und die Bewohner der Insel Kaniet im Bismarck-Archipel die engsten Anknüpfungspunkte.

Owen (1853) hatte, von Vichow (1857) widersprochen, versucht, die Weddas auf Ceylon mit den Negritos und vor allem den Andamanesen zu verknüpfen. Der Verfasser stellt fest, daß die Negritos pygmid, brachykephal und hyperplatyrrhin sind, die Weddas dagegen nahe mittelgroß, dolichocephal und meso- oder gar leptorrhin, womit eine Zuordnung zum gleichen Rassentypus ausgeschlossen sei.

Nachdem die Pygmäen als älteste Menschheitsgeschichte aufgefaßt worden sind, wird dem Verhältnis der Negritos zum fossilen Menschen nachgegangen. Nur im Achsenwinkel des äußeren Gehörgangs mit dem Felsenbein sowie im niedrigen und breiten aufsteigenden Ast des massigen Unterkiefers liegen zwei primitive Merkmale der Negritos vor. Aber die vielen progressiven Merkmale widersprächen einer Ableitung vom Neandertaler und auch eine Anknüpfung an die „Negroiden“ von Grimaldi, an Cro-Magnon, Chancelade, Mechts und Wadjak sei nicht möglich. Indessen wird mit Patte (1923) der Schädel des 7—9jährigen Kindes aus der Grotte von Minh Cam, Annam, aus dem oberen Neolithikum den Negritos zugerechnet, obschon ihm durch den Besitz eines fünften Höckers auf dem ersten oberen Molaren und eines Os epactale eine Sonderprägung zukäme.

Kollmann (1894, 1903, 1905) und P. W. Schmidt (1910) haben die These vertreten, daß aus den Pygmäen erst die Menschentypen normaler Wuchshöhe hervorgegangen seien. Schwalbe (1904, 1905, 1906, 1908, 1910) hat sowohl die morphologischen als auch die kulturellen Argumente zurückgewiesen und in den Pygmäen vielmehr durch das Milieu bedingte sekundäre Formen gesehen. Die vorliegende Schrift hat nun neben wirklich primitiven Zügen sehr fortgeschrittene Merkmalsprägungen herausarbeiten können, ohne auf entscheidende morphologische Ähnlichkeiten mit den fossilen Rassen zu stoßen. Auch ist es nicht mehr möglich, die Pygmäen einer einzigen Rassenschichte zuzuweisen, wie Schmidt meinte. Die Annäherungen zwischen den Negritos und den afrikanischen Pygmäen (Gusindes Twiden) entsprängen einmal der gemeinsamen Zugehörigkeit zum „stock mélanoderme“, nämlich Platyrrhinie, Prognathie und Verlängerung der distalen Gliedmaßenabschnitte, andererseits flossen sie aus dem gemeinsamen Zwergwuchs, wie die Zartheit des Knochenreliefs, so daß als spezifisch pygmäisch die mittlere Schädelkapazität und die Höhenentwicklung von Stirn und Augenhöhlen verblieben. Das sei aber ungenügend, „pour dire qu'il y a une race pygmée“ (S. 243), wohl aber könnten wir „parler d'un type, d'un aspect pygmée“. So wenig man die Menschengruppen von hohem Wuchs, die verschiedenen Rassen zugehören, in einer einzigen Rasse vereinen könne, so abwegig sei es auch, von einer einheitlichen Pygmäenrasse zu sprechen; denn beispielsweise seien die Negritos und Andamanesen brachykephal, die Semang und afrikanischen Pygmäen mesokephal und die Süseepygmoiden dolichocephal. Kollmann hat den Pygmäen als neoten angesehen, der im Erwachsenenstadium kindliche Prägungen bewahrt habe. Das träfe aber nur in einem einzigen Merkmal tatsächlich zu, nämlich im Femurhalswinkel, während beim adulten Negrito die Stirn gerade und nicht etwa gewölbt, das Gesicht meso- und nicht etwa orthognath, die relative Beinlänge groß und nicht etwa klein und die Modellierung der Knochenschäfte sehr betont und nicht etwa unscharf und verschwommen sei. Schwalbe sah in den Pygmäen unter dem Einfluß einer kümmerlichen Umwelt degenerierte Wesen, ohne daß aber die Negritoskelette dieser Studie irgendwelche Spuren von Knochendystrophie oder Arthritismus oder Pottscher Krankheit, die übrigens ebenso gut zur Ausstattung höher entwickelter Völker gehören können, aufgewiesen hätten. Poutrin (1910—1912) hatte die Degenerationshypothese zurückgewiesen. Allerdings kann man nicht gut Genet-Varcins Ansicht teilen, daß das Nebeneinander von Normal- und Zwergwüchsigen im Kongourwald dagegen spräche, daß für das Entstehen der Zwergwuchsformen die

Isolation im Urwald verantwortlich zu machen sei; denn inzwischen konnte Gusinde (1948) klären, daß die normalwüchsigen Waldneger erst vor wenigen Generationen in den Urwald abgedrängt worden sind.

Hat Kollmann in den Pygmäen Miniaturformate innerhalb der normalwüchsigen Menschenrassen gesehen, so fördert der Verfasser diese Ansicht sowohl bezüglich der Identität der Aëtas oder Negritos auf den Philippinen und der „Mélanéziens“ (Melanesiden) als auch hinsichtlich der Papuas und der ozeanischen Pygmoiden, wie schon vordem Poutrin (1910—1912), Twiesselmann (1942) und Vallois (1938, 1940) diese für die „Négrilles“ (Twiden) und benachbarten „Noirs“ (Negriden) festhielten. Das Phänomen der „pigméisation“ scheint sich nur unter den melanodermen Rassen entgegen der Meinung Kollmanns (Schweizersbild bei Schaffhausen) zu vollziehen. Weder können die Pygmäen auf die tiefste Stufe der morphologischen Stufenleiter der Menschheit als primitivste Wesen gestellt, noch mit Kollmann und Giuffrida-Ruggeri (1910) als neotene Formen erklärt, noch mit Schwalbe als Degenerationserscheinungen ausgedeutet werden. „Les premiers pygmées sont probablement apparus par mutation, dès avant le Néolithique, mais leur petitesse, leur aspect miniature nous semble un caractère intrinsèque dont le mécanisme ne nous est point révélé“ (S. 245). Inzwischen hat Fischer (1950) drei Möglichkeiten des Entstehens aufgetan: 1. Modifikation (Pygmäen auf den Neuen Hebriden), 2. Mutation (afrikanische Pygmäen) und 3. Selektion, indem die kümmerlichen Umweltverhältnisse nicht nur nichterblichen Zwergwuchs erzeugen, sondern als mächtige Auslesefaktoren auf die verschiedenen Allenstufen der Gene für Körpergröße wirken (Wedda, Sënoi, philippinische Negritos). Das Vorkommen zwergwüchsiger Menschen und Tiere in der gleichen Region (Kamerun) hat Staffe (1944, 1947) an eine Sensibilisierung der Gene denken lassen. Das Fehlen eines Größenunterschiedes von Pygmäe und Waldneger bei der Geburt (Gusinde 1948) und Hants gleichlaufender Nachweis in gewissen schweizerischen Inzuchtgebieten legen nahe, an erbbedingte Entwicklungsstörungen nach dem zweiten Lebensjahr zu denken. In der Verneinung einer einzigen weltweit verbreiteten Pygmäenrasse trifft sich der Verfasser mit Gusinde (1948), Fischer (1950) und Schebesta (1952).

Dies ist die erste zusammenfassende Studie einer substantiierten Überprüfung der Gemeinsamkeiten und Verschiedenheiten im Körperbau der Pygmäen, allerdings unter Beschränkung auf Kranio- und Osteometrie und damit jedenfalls unter Außerachtlassung der Weichteilmorphologie, deren Studium aber kaum am Tenor der festgestellten weitgehenden Differenzierung etwas geändert haben dürfte. An dieser überaus intensiven Beschreibung der Gebeine der philippinischen Negritos in Verbindung mit der weitschichtigen Vergleichsführung wird man in der Zukunft bei der Behandlung der Pygmäenfrage nicht vorübergehen können. Trotz der schmalen Basis im Verein mit der großen individuellen Variation förderte das minutiöse Beschreiben und Vergleichen der Skeletteigenheiten eindringliche Rassen-, Geschlechts- und Seitendifferenzen zutage.

Karl H. Roth-Lutra.

Huppertz, Josefine: *Formas de criação de gado no Arquipélago Malaio*. Revista de Antropologia Bd. 2, Nr. 1, São Paulo 1954.

Durch das Einströmen neuer Kulturen und Kulturelemente mußte im Malaiischen Archipel die primitive Sammelwirtschaft und der Pflanzbau vielerorts dem Pflugbau weichen. Daher weisen auch die einheimischen Viehbetriebe mannigfache Verschiedenheiten auf. Bei einer genauen Analyse der Viehhaltungsformen und der Nutzung der Tiere auf den einzelnen Inseln wird unterschieden zwischen „freier Dorfhaltung“ des Viehes bei den Brandrodungspflanzern in den verschiedenen Rückzugsgebieten, dem „Hürdenbetrieb“ bei der pflugbautreibenden Bevölkerung in weniger dicht besiedelten Savannengebieten und dem „Stallbetrieb“, der dort in Erscheinung tritt, wo man — in erster Linie durch die größere Bevölkerungsdichte — zu einer intensiveren Wirtschaftsweise gezwungen ist. (Verbreitungskarte.) Religiöse Momente beeinflussen die Viehhaltung sehr stark. Der Büffel muß ursprünglich das ausschließliche Nutztier der einheimischen Landwirtschaft gewesen sein. Heute wird das Buckelrind mehr und mehr bevorzugt. Purwokerto ist zum modernsten Zentrum der javanischen Rindviehzucht geworden.

Fritz Bartz.

Koenigswald, G. H. R. von: *Gigantopithecus Blacki* von Koenigswald, a Giant Fossil Hominoid from the Pleistocene of Southern China. 36 Pages, 2 Plates, 2 Text figures, 10 Tables. (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 43, Part 4 [P. 291—326].) New York 1952. Price: \$ 0.50.

Angeregt durch die Münchener Sammlung Haberers von Zähnen aus chinesischen Apotheken, die Schlosser (1903) beschrieben hat und worunter sich ein menschlicher oberer Molar befand, hat Verfasser in Ost- und Südostasien im Laufe der Zeit systematisch als Arznei geführte „Drachenzähne“ aufgesammelt. Unter ungefähr 1500 Zähnen des fossilen Orang-Utan fanden sich vier von verschiedenen Individuen stammende Molaren, die nach den Einschlüssen der Pulpahöhlen aus mindestens zwei verschiedenen Örtlichkeiten derselben Schichten herkommen. Nach dem ersten Fund aus Hongkong hat Verfasser (1935) die Form *Gigantopithecus* benannt, und jetzt einmal versuchsweise einen Schneide- und einen Eckzahn sowie zwei Prämolaren zur gleichen Art gestellt und hier mitbeschrieben.

Die Entdeckungsgeschichte und die Bestimmung des geologischen Alters geht der Zahnbeschreibung voraus, der selbst die Zuordnung zu Ober- und Unterkiefer als Gliederungsschema dient. An eine umfassende Charakterisierung der Molaren des *Gigantopithecus* schließt sich eine Beurteilung der systematischen Stellung der Spezies an.

Die Zähne anderer Tiere aus diesen chinesischen Apotheken, bei denen ebenfalls Wurzeln weggenagt sind, die den gleichen Fossilisationszustand aufweisen und dieselbe gelbe Erde in der geöffneten Pulpahöhle enthalten, gestatten eine Datierung. Die *Ailuropoda-Stegodon-Orang-Fauna* schließt Tiere ein, die heute, sei es in den Tropen, sei es im Hochgebirge leben, so daß sich der Schluß auf eine Periode klimatischer Änderungen aufdrängt, die am wahrscheinlichsten als zweite Vereisung bestimmt wird. Auch fanden sich ein erster unterer Prämolare und ein erster oberer Molar, die der Verfasser dem *Sinanthropus* zuspricht, aber infolge des Besitzes eines Carabellischen Höckerchens, das allen sieben bekannten oberen ersten Molaren des nordchinesischen *Sinanthropus pekinensis* Black fehlt, von der klassischen Spezies als südchinesischen *Sinanthropus officinalis* von Koenigswald glaubt abtrennen zu sollen.

Die Molaren des *Gigantopithecus* sind zwar menschenähnlich, aber im Grade der Hypsodontie bereits zu weitgehend spezialisiert, um noch einem Vorfahren des Menschen zugesprochen werden zu können wie es Weidenreich (1944, 1945, 1948) in eingehenden Darlegungen tat, der die großen Formen des *Meganthropus palaeojavanicus* und des *Pithecanthropus modjokertensis* aus dem unteren Pleistozän auf noch größere Vorformen glaubte zurückführen zu dürfen. Verfasser sieht sowohl im *Gigantopithecus* als auch in den *Australopithecinae* überspezialisierte Seitenzweige der menschlichen Entwicklungslinie.

Die Beschreibung der Zähne des *Gigantopithecus* im Gefüge einer Übersicht über die bisherigen Kontroverse ist gerade nach der vordergründigen Betrachtung im stammesgeschichtlichen Lehrgebäude Weidenreichs eine Notwendigkeit gewesen, so daß das Herauskommen dieser kleinen wohlausgestatteten musterhaften Monographie nur wärmstens zu begrüßen ist. Doch ein nicht geringeres Verdienst wäre es, ausführliche Darstellungen der Zähne des *Sinanthropus officinalis* und des fossilen Orang-Utan, die mit dem *Gigantopithecus* die Zeitstellung gemeinsam haben, bald folgen zu lassen.

Karl H. Roth-Lutra.

Weidenreich, Franz: *Morphology of Solo Man*. Introduction by G. H. R. von Koenigswald. 90 Pages, 32 Plates, 26 Text figures, 14 Tables. (Anthropological Papers of the American Museum of Natural History, Vol. 43, Part 3 [= P. 201—290].) New York 1951. Price \$ 2.50.

Die Ausgrabungen zu Ngandong am Solo-Fluß auf Java (1931—1941) haben Reste von elf (vielleicht zwölf) Schädeln und zwei Unterschenkelknochen zutage gefördert, die hominider Natur sind. Diese Funde finden hier als eine Einheit die erste in sich geschlossene Würdigung, wobei die Originalien — soweit eine Zusammensetzung bereits erfolgt war — teilweise überarbeitet worden sind. Diese Würdigung ist indessen unvollendet geblieben, da der Tod dem Verfasser die Feder aus der Hand genommen hat. In seiner Monographie (1943) über den *Sinanthropus pekinensis*

nehmen die entsprechenden Kapitel etwa ein Drittel an Umfang des Gesamtwerkes ein, worauf Shapiro im Vorwort hinweist, um erlauben zu lassen, welche weiteren gründlichen vergleichenden Aufschlüsse aus Weidenreichs Feder der Fachwelt vorenthalten bleiben müssen.

Schädelreste und Tibiae haben unter der Verantwortung von Koenigswalds die japanische Besetzung Javas überdauert. Ein Schädel — IX — war damals dem Mikado als Geburtstagsgeschenk übergeben worden, aus dessen Privatsammlung er dann über ein Mitglied der amerikanischen Besatzung in Japan ermittelt und zurück-erhalten werden konnte. Die Solofunde nach Kriegsende sichergestellt zu haben, ist das Verdienst Weidenreichs, der im Auftrag des New-Yorker Museums handeln konnte, das ihm selbst einen Arbeitsplatz bereitstellte, als er im Zuge der Kriegsereignisse das Cenozoic Research Laboratory in Peking verlassen mußte.

In der Einleitung berichtet von Koenigswald über die Fundgeschichte, Geologie und Paläontologie. Die planmäßigen Grabungen 1931—1933 liefen über 25 000 Säugetierreste bergen, worunter die Hominidenüberreste regelmäßig, ohne Bevorzugung eines bestimmten Fundplatzes oder einer bestimmten Fundschicht, zutage kamen. Während von den Säugern jeder Skeletteil aufgesammelt werden konnte, liegen von dem Hominiden, außer den beiden Tibiae, nur unvollständige Schädelreste, dazu stets ohne den Gesichtsteil, vor. Zwar treten Werkzeuge ganz vereinzelt auf, aber keine Spur eines Feuerplatzes. Die in den gleichen Schichten regelmäßig geborgenen Steinkugeln sind auch im Moustérien von La Quina (Charente, Frankreich) und Techik Tach (Usbekistan, Russisch-Turkistan), im Moustério-Levalloisien von Florisbad (Südafrika) und im Acheuléen von Olorgesailie (Ostafrika) belegt. Die Ngandong-Fauna entbehrt aller jener primitiveren Gruppen, die für die älteren Horizonte kennzeichnend sind. Die Schichten gehören offenbar ins Spätpleistozän, möglicherweise eher in die letzte Eiszeit als in die letzte Zwischeneiszeit.

Der Verfasser setzt sich zunächst mit den Erstbearbeitern von Soloschädeln auseinander. Oppenoorth hatte ursprünglich (1932) Ngandong I als Neandertaltypus angesprochen und mit dem *Homo rhodesiensis* (Südafrika) und *Homo wadjakensis* (Java) als protoaustralide Formen in einem Subgenus *Javanthropus* vereint, worauf Dubois (1932) Ngandong und Wadjak typengleich setzt, nachdem er schon früher (1921) Wadjak als dem Australier und Tasmanier nahestehenden „*Homo sapiens fossilis*“ eingereiht hatte. Später möchte Oppenoorth (1937) der übrigens nur die älteren Soloschädelnde I—VI und nur eine der beiden Tibiae studiert haben dürfte, die Ähnlichkeit mit dem Neandertaler doch nurmehr als anscheinend aufgefaßt wissen, läßt Begriff und Benennung *Javanthropus* ganz fallen und sieht in Ngandong den *Homo soloensis* als den ältesten gegenwärtig bekannten Vertreter des „*Homo sapiens fossilis*“, während Dubois (1940) *Sinanthropus pekinensis*, *Pithecanthropus* II und III, *Pithecanthropus robustus* (— P. IV), *Homo soloensis* und *Homo wadjakensis* zusammen als „*Homo sapiens fossilis*“ anspricht.

Verfasser beschreibt dann die Funde nach dem Erhaltungszustand und stellt fest, daß Schädel eines Kindes, von drei Jugendlichen und von fünf Erwachsenen, davon drei in vorgeschrittenerem Alter, vorliegen, vermutlich vier männliche und sieben weibliche Schädel sowie wohl je eine männliche und weibliche Tibia. Zwar ist die Schädelbasis bei den Spezimen I, V, IX und X fast ganz ausgebrochen, aber immerhin bei XI bis auf die Augenhöhlenpartie und bei VI gar vollständig erhalten, so daß Weidenreich nicht an eine absichtliche Öffnung des Schädelinnern, um Zugang zum Gehirn zu erlangen, denken möchte, während von Koenigswald auf eine auf Kannibalismus und Kopfjagd hindeutende kulturelle Hinterlassenschaft abzielt und auch eine Verwendung der Kalotten als Gefäße vermutet, wogegen Weidenreich einwendet, daß die Ränder bei I, V und X äußerst unregelmäßig gestaltet seien und zudem keinerlei diesbezügliche Benutzungsspuren erkennen ließen. „In all probability, neither the cause of death nor the reasons for the selective interment will ever be established“ (S. 239).

In laufendem Vergleich mit *Sinanthropus*, *Pithecanthropus*, Neandertaltypus, rezentem Menschen und auch Menschenaffen entrollt der Verfasser eine konzentrierte Beschreibung der morphologischen Eigenheiten des *Homo soloensis*, in der die sechs besterhaltenen Schädel I, V, VI, IX, X und XI in den vorhandenen fünf Normen unterlegt werden. Daran schließt sich eine minutiöse Besprechung der Einzelknochen, die zwar Schädel XI als Modell in den Mittelpunkt stellt, indessen die Fragmente II, III, IV, VII und VIII um der individuellen Variation willen mitberücksichtigt. Zum ersten

Male liegt für einen Nicht-sapiens-Hominiden Abbildung und Beschreibung der Norma basilaris (Schädel VI und XI) vor, die sogar für den Neandertaltypus noch aussteht, und zwar gleich mit dem Nachweis zweier neuer anatomischer Befunde, einer Tuberositas postcondyloidea und einer Fossa postjugularis. Erstmals werden ferner beschrieben und benannt: ein Processus supraorbitalis und eine Crista occipito-mastoidea. Von 58 anatomischen Merkmalen sind 55 bis 56 mit der Sinanthropus-Pithecanthropus-Gruppe gemeinsam und nur 2 bis 3 mit der Neandertalgruppe. Die Schädel von Ngandong lassen sich so schlichthin als Pithecanthropus soloensis kennzeichnen, womit der Verfasser seine an Hand der Abgüsse der Erstzusammensetzung ermittelte Auffassung (1943 und 1946) bestätigt.

Aus seiner profunden Kenntnis der morphologischen Eigentümlichkeiten des Sinanthropus pekinensis heraus hat der Verfasser die anatomische Wesensart des „Solomenschen“ überaus klar erarbeitet und in ausgezeichneten Tafelphotos und Umrißzeichnungen sowie in tabellarischen Übersichten vor dem Auge des Lesers erstehen lassen. Angesichts des Verlustes der Sinanthropusfunde kann die gründliche Erforschung der Solofunde gerade durch den Sinanthropusbearbeiter gar nicht hoch genug veranschlagt worden.

Karl H. Roth-Lutra.

Hultkrantz, Åke: *Conceptions of the soul among North American Indians. A study in religious ethnology.* Stockholm 1953. — The Ethnographical Museum of Sweden, Stockholm (Statens etnografiska museum). Monograph series. Publication No. 1. 545 Seiten. Preis \$ 10.

Der Seelenglaube steht seit Tylor, trotz manchen späteren Schwerpunktsverschiebungen, im Schnittpunkt wichtiger religionsethnologischer Problemstellungen und Theoriebildungen. Der Inhalt, der ihm von Tylor gegeben war, hat sich jedoch mit der Zeit um manches geändert. Am einflußreichsten haben auf die Forschung seinerzeit wohl Wilhelm Wundts völkerpsychologisch theoretisierenden Begriffsbildungen nachgewirkt. Eine klare, rein auf Tatsachenmaterial wirklicher Gegebenheiten aufgebaute Begriffsbestimmung und Begriffsscheidung primitiver Seelenvorstellungen hat bereits vor mehr als einem Vierteljahrhundert der schwedische Religionshistoriker Ernst Arbmán¹⁾ gegeben, was aber gerade von völkerkundlicher Seite leider noch zu wenig Beachtung gefunden hat. Arbmán hat auf Grund von gesicherten ethnographischen Primärberichten einen grundlegenden Dualismus, oder dualistischen Pluralismus, in den Seelenvorstellungen der meisten Naturvölker feststellen können, den er dann auch für alte Hochkulturen und spätere Kulturvölker (Griechenland, Indien, Norden) nachgespürt hat. Seine wichtige Entdeckung wird von der vorliegenden großen Untersuchung durch ein vollständiges Inventieren der Seelenvorstellungen im Bereich eines ganzen Erdteils, Nordamerika, eindrucksvoll bestätigt.

Umfangreichere Übersichtswerke auf dem Gebiet des Seelenglaubens der Naturvölker gibt es bisher z. B. für Afrika von Ankermann und Indonesien (Kruijt, Wilken). Für Nordamerika gab es einige kleinere regionale Monographien, wie Conrads über die Jenseitsvorstellungen der Algonkin, Hewitts über die irokesischen und Thalbitzers über die eskimoischen Seelenvorstellungen. Mehr allgemein und theoretisierend haben sich J. O. Dorsey (1893) und E. O. James (1927) mit dem indianischen Seelenglauben in Nordamerika befaßt, ohne sich jedoch zu einem geklärten und das Primärmaterial auch nur annähernd erschöpfenden Darstellung durchzuarbeiten.

Åke Hultkrantz, ein junger schwedischer Religionshistoriker und Ethnologe, Dozent an der Stockholmer Hochschule, weist in seiner umfangreichen und interessanten Doktorschrift sowohl reifen theoretischen Sinn für allgemeine Prinzipien- und Methodenfragen, als auch ausgedehnte und tiefe Sach- und Quellenkenntnisse, geprägt durch kluge Kritik und selbständige Urteilsbildung auf. Klare Begriffsscheidungen sind für ihn der feste Ausgangspunkt, wo er wohl an seinen akademischen Lehrer, Arbmán, angeknüpft, seine eigenen, auf einer anderen Art und Weise erreichten Stellungen jedoch mit den ihm zur Verfügung stehenden reichen nordamerikanischen

¹⁾ Ernst Arbmán, Untersuchungen zur primitiven Seelenvorstellung mit besonderer Rücksicht auf Indian. I—II. (Le monde oriental. 20—21, 1926/27.) Desgl., Seele und Mana. (Archiv für Religionswissenschaft. 29: 3—4. 1931.)

Daten erhärtet, und dann im Laufe der Untersuchung selbständig weiterbauend, den Blickkreis um ein Vielfaches erweitert hat. Seine Quellen bilden das in möglichster Vollständigkeit zur Hand gezogene gedruckte Primärmaterial der reich fließenden nordamerikanischen Veröffentlichungen, sowie eine eigene ausgedehntere Feldforschung unter den Wind-River Schoschonen, die neue Daten und Aufschlüsse über diese Indianergruppe vermittelt. Dazu ist die verarbeitende und mehr allgemein theoretisch gehaltene Fachliteratur in überraschender Vielseitigkeit herangezogen. Theorie und Praxis gehen bei diesem feingeschulten Verfasser stets glücklich Hand in Hand.

Der Verfasser läßt die Darstellung nach einer Einleitung mit einem größeren Kapitel über den grundlegenden Dualismus im Bereich der Seelenvorstellungen der nordamerikanischen Indianer beginnen. Für jeden der klassischen Kulturareale des Kontinentes nördlich vom eigentlichen Mexiko weist der Verfasser Schritt für Schritt die grundlegenden Unterschiede auf, die sich klar in der Zweiteilung des sonst vielfach verwobenen Seelenglaubens kennzeichnen: einerseits die undifferenzierte oder die differenzierten Körperseelen (*body-soul*, oder die *life-soul* und *ego-soul*), andererseits die Freiseele (*free-soul*). In verschiedenen Gebieten des Erdteils hat eines dieser Elemente in den Seelenvorstellungen ein anderes usurpiert, so daß wir ein recht abwechslungsvolles Gesamtbild erhalten. Als Sonderfälle werden dann ferner sekundäre Seelensysteme, d. h. solche mit z. B. vier (entsprechend der symbolisch-heiligen Vierzahl vieler Präriestämme), und die mit einer einzigen, einheitlichen Seelenvorstellung behandelt. Die einheitliche Seele kommt, wo sie nicht späteren Missionsinflüssen zuzuschreiben ist, vom Einfluß mexikanischer Hochkultur und tritt hauptsächlich in ihrem Einflußgebiet, bei den Puebloindianern, auf.

Was nun, genauer genommen, unter diesen einzelnen Elementen, den verschiedenen Seelenvorstellungen, gemeint ist, erhält nähere Aufklärung in einer folgenden Phänomenologie der Seelenvorstellungen. Begriffe, Lebensseele (*life-soul*), Atemseele (*breath-soul*), Ichseele (*ego-soul*) und Freiseele (*free-soul*), werden einzeln an Hand eingehender Beispiele erläutert. Struktur und Funktion, Form und Inhalt der Begriffe werden auf Grund psychologischer Gesichtspunkte dargestellt. Weiterhin kommt der Verfasser von seiner Phänomenologie der grundlegenden Seelenvorstellungen zur Behandlung einzelner Sonderfragen, die alle mit dem Gesamtkomplex des Seelenglaubens zusammenhängen.

Seele und Wesen (*Soul and essence*), Seele und Macht (*The soul and the conception of power*), Seele als Substanz (*The soul as substance*) sind die drei folgenden Kapitel. Überall wird, im Gegensatz zu einer, die Begriffe diffus ineinander überfließen lassenden älteren Forschung, peinliche Klarheit in begrifflichen Unterscheidungen erstrebt und mit Tatsachen erhärtet. Schatten, Abbild, Name, Außenseele (*external soul*), Vorstellungen, die mit dem Begriff von der Seele bisher vielfach einfach über den Haufen geworfen worden sind, werden für sich als mystische Erweiterungen (*mystical extensions*) des Individuums gruppiert. Ähnlich wird mit der alten Streitfrage und dem Steckenpferd so mancher Religionswissenschaftler, der Frage nach dem Verhältnis von Seele zur übernatürlichen Macht, verfahren. Arbmans grundlegende Unterscheidung („Seele und Mana“) liegt hier wissenschaftstheoretisch zugrunde. Der Verfasser erarbeitet aber aus seinem eigenen Primärmaterial solche aus dem Seelenglauben erwachsene Vorstellungen, wie die vom Doppelgänger, des *nagual*, und der Schutzseele, einschließlich der Schutzseele als Schutzgeist, die alle als Träger übernatürlicher Macht auftreten oder aus denen diese Macht hervorgeht (emaniert). Zur Beziehung von Seele und Substanz wird an Hand nordamerikanischer Daten nachgewiesen, wie die Polarität zwischen der Tendenz zur Materialisierung der Seele und der zur Immaterialisierung die ältere Forschung veranlaßt haben, einmal dieser, einmal jener Extreme den Vorrang zu geben (Tylors schattenhafte Filmseele — Wundts handfeste Körperseele). Ein kurzer Absatz über Seelenglauben und Kannibalismus schließt sich daran, wo nachgewiesen wird, daß es sich nicht um ein Essen der Seele, wohl aber des Seelenstoffes, des Sitzes der Seele (Herz und andere Organe), handelt.

Der Verfasser gedenkt späterhin mit einer Abhandlung über die Jenseitsvorstellungen der nordamerikanischen Indianer herauszukommen. In einem längeren Kapitel über den Lebenszyklus der Seele (*The life-cycle of the soul*) kommen in der vorliegenden Arbeit Fragen wie, Präexistenz und Inkarnation, der Körper und die verschiedenen Seelen, das Wechselspiel zwischen den einzelnen Seelen, Seelenverlust (*soul-loss*) und

Tod und die Seele nach dem Tode zur Besprechung. Um nur ein Beispiel der vielen glücklichen Lösungsverfahren vorzubringen, die der Verfasser aus seinen Daten erarbeitet und zur allgemeinen Geltung erhoben hat, sei die Frage nach dem Wechselspiel der einzelnen Seelen genannt. Kooperation und Alternation gilt hier als allgemeine Sachlage, die eine, z. B. die Ichseele, kann sehr oft in der Funktion der Freiseele, des Alter-ego des Individuums, auftreten, und können so auch sehr verschiedene andere Seelen außer der Freiseele (Traum- und Erinnerungsbild) als die überlebenden Seelen konstatiert werden.

Im letzten Kapitel „Soul-belief and religious evolution“ hat der Verfasser mit glücklichem und tiefem Einfühlen die verschiedenen Möglichkeiten zu weiteren religiösen Entwicklungen aus dem Seelenglauben aufgewiesen. Die Animation der Natur hat wohl, wie bereits Tylor vermutet, nach dem Vorbild der menschlichen Seele stattgefunden, wenigstens zu einem großen Teil. Nicht aber ist es die Seele als solche. Vielmehr ist es die Schutzseele oder Kraftseele (guardian soul, power soul, ein vom Verfasser originell inauguriert Begriff), die öfters auf die Vorstellung von der Freiseele zurückweist. Entscheidend ist stets die Vorstellung einer machtbegabten Schutzseele, die eine primitive Pneumatologie erst zur Religion macht, wie im letzten, geistvollen Absatz über die Seele und den Tierschutzgeist (The soul and the animal guardian) abschließend festgestellt wird.

Ivar Paulson.

Disselhoff, Hans Dietrich: Geschichte der altamerikanischen Kulturen. 8°. 376 Seiten mit 104 Abbildungen auf Tafeln, 25 Abbildungen im Text u. 10 Karten. Verlag R. Oldenbourg, München 1953.

Wenn das Buch sich auch mehr an den gebildeten Laien als an den Amerikafachmann wenden will, so werden doch die Fachleute sein Erscheinen nicht minder begrüßen, weil es an einer solchen Synthese in deutscher Sprache fehlt und das Werk eine Lücke in unserer universalgeschichtlichen Kenntnis schließt. Da die Amerikaforschung sich in zahlreiche Sondergebiete gespalten hat, versteht man es, daß auch Disselhoffs Buch seine Schwerpunkte hat; schon dem Umfang nach treten die Völker der Anden hinter dem „mesoamerikanischen“ Kulturraum zurück. In allen Teilen aber hat die Darstellung das Verdienst, daß sie sich nicht auf die glanzvollen Spitzenkulturen beschränkt, sondern diese auf dem breiten und nuancenreichen Hintergrunde einer vielgestaltigen Entfaltung mit unterschiedlichem Gewicht der progressiven Züge zeigt.

Ein einleitender Abschnitt geht der anhaltend diskutierten Frage der selbständigen Entstehung der amerikanischen Hochkulturen nach. Hypothesen, die ja auch einen weiteren Kreis bewegen, werden kritisch geprüft: „Atlantis“, die Tragweite der normannischen Landnahme (die Feststellung: „Gegen 1400 waren selbst auf Grönland die norwegischen Siedler ausgestorben“ [S. 18], trifft allerdings nicht zu) und Thor Heyerdahls Unternehmen, bei dem die ethnobotanischen Fragestellungen schwerer als die ethnologischen wiegen; der unterschiedenen Auffassung Heine-Gelderns begegnet Disselhoff mit maßvoller Abwägung.

Bei der Darstellung der „ersten Einwanderer“, also der frühesten Geschichte Amerikas, schließt der Verfasser sich Walter Krickeberg an. Die rassische Substanz des Indianertums wird heute ebenso komplex (mit europiden Einschlägen) angesehen, wie auch von vornherein mit einer Vielsprachigkeit der Besiedler zu rechnen ist, die allein uns die sprachliche Differenziertheit des Erdteils zu erklären vermag; langschädelligen Einwanderern sind später kurzschädelige gefolgt. Das Alter der Folsom-Kultur wird auf 10 000 bis 13 000 Jahre geschätzt; ebenso alt aber ist die sammlerische Kultur von Cochise, die Ausgangsplattform des späteren Pflanzertums. Bei dem unzweifelhaft asiatischen Ursprung des amerikanischen Menschen sind altweltliche Beziehungen wichtiger für die tiefkulturellen als für die fortgeschrittenen Horizonte.

Der Rahmen einer Besprechung erlaubt es nicht, den Themen des Werkes auch nur erwähnend gerecht zu werden. Von der indianischen Frühgeschichte macht Disselhoff einen Sprung in die Anfangsgründe der Hochkultur, die uns im mesoamerikanischen Raum in den Zeugnissen des „Archaikums“ greifbar sind. Die Menschen dieser Phase, die deutlich schon hochkulturelle Züge trägt und deren Dauer der Verfasser mit der „Ratzahl“ von 1000 a. bis 300 p. versieht, waren wohl völkisch nicht einheitlich, sondern es waren verschiedene ethnische Gruppen von diesen progressiven Impulsen erfaßt. Sie führten zu reifen hochkulturellen Schöpfungen, deren markanteste Aus-

prägung dann „Teotihuacan“ repräsentiert. Mit Recht distanziert der Verfasser sich von einer Verbindung der „Tolteken“ mit dieser Kultur, während nicht wenig dafür spricht, daß die uns unbekannten Kulturschöpfer von der mexikanischen Golfküste kamen. Nach dem Niedergange der namengebenden Kultstadt haben Cholula und Atzacapotzalco ihre Tradition fortgeführt.

Mit der totekischen Zeit des 9. bis 12. Jahrhunderts tritt an die Seite der Altertumskunde die Geschichte i. e. S., die seit 1940 getätigten Ausgrabungen in Tula (Hid.) haben nicht nur diese vernachlässigte Ruinenstätte, sondern auch ihre Epoche in den Vordergrund der Forschung gerückt. In einem Gegensatzpaar, dessen Gültigkeit bis in die aztekische Zeit fort dauert, pflegen wir zwischen Tolteken und Chichimeken zu unterscheiden; unter ersteren verstehen wir Stadtbewohner und Ackerbauer, deren soziale Struktur dabei einen inneren Wandel vom Priesterkönigtum zur Herrschaft von Krieger und Kaufleuten zeigt; unter Chichimeken begreifen wir — bei gleicher Herkunft und Sprache — schweifende Jäger, die aber nach und nach Ackerbauer wurden und zum Teil auch die städtische Kultur übernahmen. In den Erörterungen der letzten Jahre ist immer mehr das rätselhafte Volk der „Olmeken“, der Bewohner des Landes Olman, des Gummilandes an der südlichen Küste des mexikanischen Golfs, hervorgetreten; die Bemühungen, das sagenhafte Volk der alten Quellen mit archäologischen Tatsachen zu verbinden, erfuhren einen Impuls durch die Ausgrabungen, die Stirling 1938 in Tres Zapotes, La Venta und Cerro de las Mesas begann. Nicht nur die frühen Hochkulturen des mexikanischen Hochlandes sind nach unserer heutigen Auffassung von den Olmeken geschaffen oder wenigstens von ihnen befruchtet worden, sondern sie scheinen auch an der Wurzel der Mayakultur zu stehen, wenn man nur an den deutlich olmekischen Stil der Statuette von Tuxtla denkt.

Während Toynbee die Herausforderung zur Schöpferkraft der klassischen Mayakultur (300—900 p.) in der Härte des Lebens im Tropenwald sieht, möchte Disselhoff den Zusammenbruch der Theokratie mit einer allgemeinen Umwälzung im gesamten Raum vom mittleren Mexiko bis Honduras in Zusammenhang bringen. Er unterstreicht die mexikanischen Einflüsse auf das Mayagebiet und erinnert an manche Entsprechungen, die zwischen Tula und Chichen Itza bestehen.

Das Reich Moctezumas gibt dem Verfasser Gelegenheit zu einer treffenden Darstellung des ständischen Herrenstaates mit seiner ausbeutenden Expansionsstendenz. Den Namen der Hauptstadt Tenochtitlan möchte Disselhoff mit Linné als Stadt des Tenoch deuten und ihr Gründungsdatum (das nicht mit der ersten Besiedlung des Sees identisch ist) mit Kirchhoff von 1325 auf 1370 verschieben. So wie schon die Kultstadt Teotihuacan nur die bekannteste Variante einer breiteren hochkulturellen Entfaltung war, muß auch in späterer Zeit den Bewegungen Rechnung getragen werden, die der Entwicklung des aztekischen Dreibundes parallel liefen. Es ist überhaupt ein Verdienst des Verfassers daß er neben den prominentesten Repräsentanten auch auf solche parallelen Bildungen Rücksicht nimmt. So kommen die Zapoteken (wieso heißt Monte Alban „weißer Berg“?) ebenso wie die Mixteken, die Urheber der meisten und schönsten mexikanischen Bilderhandschriften, zu Wort, die Totonaken, die wohl an der Schöpfung von Teotihuacan beteiligt waren, ebenso wie die Tarasken, die zuwenig beachteten Rivalen der aztekischen Macht. Es fehlt nicht eine archäologische Skizze der „Westprovinz“, mit ihren starken Anklängen an das westliche Südamerika.

Die „Goldländer“ Costa Rica, Panama und Kolumbien, deren Rolle als Wanderweg zwischen dem Nord- und Südkontinent in einem Mißverhältnis zu ihrer noch ungenügenden archäologischen Erforschung steht, werden in ihren altertumskundlichen Befunden gekennzeichnet (allerdings liegt die Halbinsel Azuero nicht südöstlich des heutigen Panamakanals). Bezüglich der „vorgeschichtlichen“ Kulturen (San Agustín und Tierradentro) enthält Disselhoff sich einer Chronologie.

Zum Bereich des mittleren Andenraumes übergehend, stellt der Verfasser die Frage, woher die höhere Kultur kam, die an Orten der peruanischen Küste die erste Pflanzerschicht überlagerte; Uhle hat an den Einfluß der Maya, Tello an einen Ursprung östlich der Anden gedacht. Die ältesten Spuren des Chavínstils reichen in das erste Viertel des ersten Jahrtausends vor Christus zurück. Es handelt sich bei diesem „pan-peruanischen“ Stil aber nicht um eine einheitliche Kultur, sondern um eine Epoche verwandter religiöser Anschauungen, die hier und da auch einen verwandten Ausdruck fanden. Wer in Chavín de Huantar gewesen ist, wird dem Verfasser nur zustimmen können, daß diese Stätte nicht Ausgangspunkt einer weiten Kulturbewegung sein konnte, sondern ein religiöses Zentrum, eine Art Wallfahrtsort. Die regionale Ent-

wicklung, die den Chavínstil ablöste, kennzeichnet eine Zurückdrängung des Symbolismus, die wohl auf einem Nachlassen der religiösen Impulse beruht; zugleich gewinnt die Keramik an technischer Qualität, verliert dabei aber an künstlerischer Gestaltungskraft. Aus solchen regionalen Bewegungen ringt sich an der nördlichen Küste Perus die Kultur der Mochica empor, die ihren Schwerpunkt im Chicama-Tal hat und uns in ihrer Töpferware ein ganze „Bibliothek von Bilderschriften“ vermacht hat. Die südlichere parallele Entfaltung von Paracas glänzt demgegenüber durch ihre Textilien, deren Färb- und Webetechnik sie unter die echten Kunstwerke der Erde reiht.

Bei dem zweiten panperuanischen Stil von Tiahuanaco schließt Disselhoff sich der Scheidung in eine „frühe“, „klassische“ und „abgeleitete“ Periode an. Wie Chavín im Norden, war Tiahuanaco im Süden ein Wallfahrtsort. Sein Stileinfluß strömte an der Küste von Süden nach Norden; nach seiner Verebbung sind wenigstens an der Küste die „kleinen Königreiche“ im Stil von Cuismancu, Chíncha oder Chimú (mit der Hauptstadt Chan-Chan) nachweisbar, deren städtische Kultur erneut ein Absinken der Künstlerschöpfung zur Handwerkerleistung zeigt. Die dritte und letzte gemeinperuanische Bewegung brachte dann schließlich das Inkareich, über dessen Werden und Wesen eine treffende Unterrichtung erfolgt. Die beiden Spanier, die bei Pizarros Vorstoß in Túmbez zurückblieben (S. 319), wurden übrigens nach Andagoya (S. 424) umgebracht. Bezüglich der von Disselhoff bestrittenen Sklaverei möchte ich auf Trimborn (Die Gliederung der Stände im Inkareich, Journal de la Société des Américanistes de Paris, 1927) verweisen. Bei der im übrigen zuverlässigen Darstellung sind Schreibung und Übersetzung der Khetschua-Wörter nicht einwandfrei.

Abgesehen von seiner vorzüglichen Bildausstattung gewinnt das Buch auch durch den begrüßenswerten chronologischen Anhang, der über die Dendrochronologie und die Radiokarbonmethode unterrichtet, mit beachtlicher Zurückhaltung gegenüber den bisherigen Ergebnissen der letzteren.

Da es sich um einen Band einer „Geschichte der Völker und Staaten“ handelt, steht in Disselhoffs Werk das geschichtliche Anliegen im berechtigten Vordergrund. Für jeden aber, der etwas über die Wesenszüge der amerikanischen Hochkulturen erfahren will, ist es erfreulich, daß dieser historische Versuch sich auf dem Hintergrund der Gesittungen selber abspielt, die es dem Leser in ihrer unterscheidenden Eigenart näherzubringen galt, was dem Autor mit spannender Fassung gelungen ist.

Hermann Trimborn.

Maria Rostworowski T. de Diez Canseco: Pachacutec Inca Yupanqui. 8^o. XXVI u. 295 S. mit 7 Abb. u. 2 Karten im Text. Lima 1953.

Diese historische Untersuchung stellt das von Cl. R. Markham geprägte Wort voran, das den Inka Pachacutec (1438—1471) „den größten Mann, den die eingeborene Rasse Amerikas hervorbrachte“ nennt, ist aber über eine Biographie dieses Herrschers hinaus eine ganze Geschichte des Inkareichs. Sie greift zurück auf die politisch-sozialen Grundlagen dieser Staatsgründung, auf die Auseinandersetzungen der Geschlechter (aillu), die noch in den Aufzeichnungen der Chronisten ertastbar sind. Besonders erwähnenswert sind die in die Darstellung eingeschlossenen Studien über die Chanca und die neuartig gesehene inkaische Eroberung der Küstentäler.

Als wichtigste Entdeckung sehe ich die der Erbfolgeordnung unter den Inka an, das „correinado“ oder „reinado de prueba“ der Inka-Söhne, worüber die Verfasserin auf dem Peruanisten-Kongreß in Lima (1951) vortrug und dessen Quintessenz am besten mit ihren eigenen Worten zum Ausdruck kommt (S. 248): «Para mostrar mejor lo que fueron las sucesiones monárquicas, nos hemos visto obligados a tratarlas hasta el último soberano. En conclusión, podemos decir que: Los monarcas de la segunda dinastía tienden por lo general a establecer la herencia al hijo más capaz o más valiente. En consecuencia con este principio son apartados de la herencia Urco y Amaru. No es regla uniforme que el heredero designado por el Inca fuese hijo de la Coya, como en los casos de Urco, Capac Huari, Ninan Cuyochi y Huascar. En el reinado de Inca Roca, se inicia la costumbre de incorporar al gobierno para que se adiestre en el mando al presunto sucesor, hijo del Inca, quien compartía en vida de su padre las tareas de la administración y de la guerra. Es esta institución propia y peculiar de los Incas, la del correinado, que revela una vez más la singular experiencia y genio

político de los Incas. El ejercicio del correinado no implicaba la obligación de elegir al Inca correinante, sino que éste era requerido o desechado, según las cualidades que demostraba para el ejercicio del mando. La crónica nos revela que los correinantes Urco y Amaru no fueron designados Incas por su ineptitud para el mando.»

Ungeachtet einer gewissen Schwäche des Buches, die in einer allzu idyllischen Auffassung der inkaischen Expansion ohne Blut und Herrschaft ohne Gewalt besteht, wurde der Autorin der Literaturpreis „Inca Garcilaso de la Vega“ für 1952 zuerkannt; in der Tat zeichnet sie sich durch historischen Scharfsinn, kritische Auswertung der alten Quellen, durch die Heranziehung der archäologischen und linguistischen Tatsachen und Beherrschung des Schrifttums aus. Das Werk ist mit sieben Porträtskizzen inkaischer Persönlichkeiten nach Herrera und Guaman Poma verziert, enthält zwei Kartenskizzen und eine umfangreiche Bibliographie, ferner ein Vokabular der verwendeten Khetschuawörter. Es ist ein verdienstvolles Werk, dessen neuartige Ergebnisse manche bisherige Auffassung korrigieren und das einem großen indianischen Staatsmann ein Denkmal setzt.

Hermann Trimborn.

Coluccio, Félix: *Antología ibérica y americana del folklore*. Buenos Aires, Kraft, 1953. 320 S.

Der argentinische Volkskundler F. Coluccio hatte 1949 die erste Anthologie amerikanischer Volkskunde herausgebracht und in ihr durch geschickte Auswahl aus dem Schrifttum aller amerikanischen Länder reiche Anregungen vermittelt. Die vorliegende neue Anthologie zeichnet sich ebenfalls durch große Reichhaltigkeit aus und macht auch mit Werken bekannt, die in Europa bisher kaum bekannt waren. Jedes der amerikanischen Länder und auch Spanien und Portugal sind durch je zwei Beiträge vertreten. Der Band ist durchaus geeignet, das Interesse an der amerikanischen Volkskunde in weitesten Kreisen zu wecken und zu beleben. Dadurch, daß die kleinen wie die großen Länder gleichmäßig berücksichtigt wurden, ist freilich ein gewisses Mißverhältnis eingetreten, da die einzelnen Länder nicht ihrer volkskundlichen Bedeutung gemäß vertreten sind. Das ist insbesondere insofern zu bedauern, als die mit einbezogenen Mutterländer Spanien und Portugal als Ursprungsländer der wichtigen europäischen Komponente in den amerikanischen Kulturen und in ihrer starken volkskundlichen Differenzierung nicht hinreichend gewürdigt werden. Beiträge in französischer oder portugiesischer Sprache erscheinen nicht im Original, sondern in spanischer Übersetzung. Die USA sind, was in diesem Rahmen durchaus zu billigen ist, nur durch ihr spanisch sprechendes Gebiet vertreten. Zu begrüßen sind die bio-bibliographischen Notizen, die jedem Beitrag beigelegt sind.

Die reiche sachliche Orientierung erstreckt sich auf Sitten und Gebräuche, Religion, Mythologie, Märchen, Sage und Volkslied verschiedener Länder, Totenbräuche in Chile und in der Dominikanischen Republik, Heilsegen in Uruguay, Hahnenkämpfe in Kolumbien, Volkstänze in Kanada, Kuba, Haiti, Mexiko, Nicaragua und Uruguay, Volkskunst Boliviens, Musikinstrumente Haitis, Herstellung der sog. Panamahüte in Ekuador. Sehr instruktiv sind die 30 Bildtafeln, die u. a. Photos aus Ländern bringen, über die Bildmaterial überhaupt sehr schwer zugänglich ist, so aus Costa Rica, Nicaragua, Panama. Wir möchten besonders auf die prächtigen Bilder der Volkstypen hinweisen: Tafel I: Mädchen aus Costa Rica, V: Gauchos aus Uruguay, VII: Sicuri aus Bolivien, IX: Araukanerabkömmlinge aus Chile, XI: Pueblo-Indianerin, XIII: volkstümlicher Sänger aus NW-Argentinien (Tucumán). — Über das S. 85—88 mitgeteilte Märchen aus Costa Rica habe ich im „Miscelánea filológica dedicada a D. Antonio M. a Alcover“, Palma de Mallorca 1932, S. 28—29, und in der „Revue internationale des études basques“ XX (1929), S. 462—464, gehandelt; die Sage aus Honduras S. 197/8 (Der Teufel baut eine Kirche) hat ihre Parallelen in anderen Gegenden, z. B. in der korsischen Brückenbausage der Scala di Santa Regina (siehe E. Southwell Colucci, „Raconti corsi“, Livorno 1928, S. 99—124, und G. Cipparrone, „Il Cristo nero e altre leggende corse“, Livorno 1931, S. 45—56, mit dem Motiv des Hahnenschreis) oder in baskischen Sagen, in denen die Laminak eine Brücke oder ein Schloß bauen (vgl. z. B. die Schloßbausage mit dem Hahnenschreimotiv bei J. Barbier, „Légendes du Pays Basque“, Paris 1931, S. 15 bzw. 25; zum Hahnenschrei in Beziehung auf die Lamiak siehe auch R. M. a de Azkue, „Euskalerriaren yakintza“ I, 364 und II, 437).

Wilhelm Giese.

Vega, Carlos: *Las danzas populares argentinas*. Tomo I. Buenos Aires 1952. (Ministerio de Educación de la Nación. Dirección General de Cultura. Instituto de Musicología.) 780 S., mit 19 Tafeln, 138 Zeichnungen und 35 Musikbeispielen.

Dieses umfangreiche Handbuch orientiert in ausgezeichnete Weise über die argentinischen Volkstänze durch genaue Beschreibung der Tanzschritte und Figuren, unterstützt von instruktiven Zeichnungen mit Angabe der Bewegungen und unter Beifügung von Musiknoten und Texten sowie Wiedergabe alter Aquarelle und Lithographien. Vega bringt über Alter und Art jedes Tanzes viele historische Einzelheiten bei sowie literarische Belege, die er vorsichtig interpretiert und aus denen er nicht mehr herauszuholen versucht, als sie tatsächlich bieten können. Den Ursprungsfragen hat er besondere Aufmerksamkeit gewidmet. Er verfolgt aber auch die Verbreitung der Tänze im übrigen spanischen Amerika und in Brasilien. Auch bibliographische Angaben fehlen nicht. Vega ist schon 1936 mit einem Buch über argentinische Tänze und Volkslieder und 1946 mit einem solchen über die argentinischen Musikinstrumente hervorgetreten.

Es ergibt sich, daß viele Tänze von Menuett und Gavotte abstammen. Der gleiche Tanz führt oft verschiedene Namen, so sind Zamba, Zamacueca, Cueca, Chilena dasselbe. Die Tänze sind auch nicht an eine feststehende Musik gebunden. Sie haben sich auch im Laufe der Zeit verändert. Die Mariquita und der Pala Pala („Rabe“) sind der gleiche Tanz mit einem anderen Text. Aus Peru kamen nach Argentinien der Gato, die Resbalosa, die Mariquita, die Zamacueca und andere Tänze. Es gibt Tänze, die in Argentinien nicht mehr üblich sind, wohl aber in Chile (z. B. die Sajuriana). Die *Condición* war in den meisten argentinischen Städten in Vergessenheit geraten, hielt sich aber in Catamarca (der NW ist überhaupt konservativ) und wurde von hier aus später aufs neue nach Buenos Aires übertragen. Eine Reihe von Tänzen (wie der Cielito, der Pericón und die Sajuriana) wurden während des Unabhängigkeitskampfes zu Beginn des 19. Jahrhunderts durch die Truppen verbreitet. Der Pericón wurde in neuerer Zeit durch Zirkus und Theater neu belebt (er ist heute einer der wichtigsten Tänze Argentiniens und der Nationaltanz Uruguays). Der chilenische Nationaltanz, die Cueca, und der peruanische Nationaltanz, die Zamacueca, sind der gleiche Tanz. Er wurde 1823 oder 1824 von Lima nach Chile eingeführt und fand auch in anderen südamerikanischen Ländern Verbreitung. Die Zamba ist ein alter peruanischer Tanz, ein Vorläufer der Zamacueca; er trat 1810 in Lima auf und lebte dort noch 1842. Der im heutigen Argentinien Zamba genannte Tanz ist nicht die alte peruanische Zamba, sondern die Zamacueca (Übertragung des alten Namens auf die neue Tanzform).

Vegas Werk ist die umfangreichste Darstellung der Tänze Argentiniens und überhaupt eines südamerikanischen Landes, die wir kennen. Darüber hinaus ist das Buch des Direktors des Musikwissenschaftlichen Instituts in Buenos Aires von allgemeinem Interesse, insofern als es neue Einblicke in das Leben und Sterben der Tänze sowie ihre Ausbreitung und die Wechselwirkung von Stadt und Land vermittelt.

Wilhelm Giese.

J. P. Crazzolara, F. S. C.: „Zur Gesellschaft und Religion der Nuer.“ *Studia Instituti Anthropos*, vol. 5. Verlag und Druck der Missionsdruckerei St. Gabriel, Wien-Mödling 1953. XVI und 221 Seiten.

Wenn P. W. Schmidt, der dem irdischen Leben nun leider entrückte Meister der Völkerkunde, in seinem Werk „Die afrikanischen Hirtenvölker“ (UdG, Bd. VIII, Münster i. W. 1949) über die hier zu besprechende, ihm damals nur als Manuskript vorliegende Arbeit von P. Crazzolara geurteilt hat, daß sie „eine der besten und reichhaltigsten Darstellungen einer Niloten-Religion, die wir besitzen“ sei, so war und ist damit in der Tat eine Charakterisierung gegeben, die bis heute ihre volle Gültigkeit behalten hat. Die langen Jahre seiner Missionstätigkeit unter den Nuer, und seine völlige Beherrschung ihrer Sprache, machen Crazzolara zu einem der wichtigsten Darsteller ihres gesamten Stammeslebens. — Bevor wir zu einigen Einzelfragen, die sich bei der Lektüre dieses interessanten Buches ergeben, näher Stellung nehmen, ist es wohl angezeigt, hier einen orientierenden Überblick über Aufbau und Inhalt des Werkes zu geben.

Der erste Teil des Buches macht uns, allerdings auf auffällig knappem Raum, mit den „Grundzügen im gesellschaftlichen Leben“ der Nuer vertraut. Ursprung und Geschichte des Volkes sowie seine politische und soziale Struktur werden in aller Kürze skizziert; es ergeben sich dabei keine wesentlich neuen Gesichtspunkte. — Beachtung verdienen die Ausführungen über die sippengebundenen drei Würden, nämlich die Ämter eines „Herrn des Bodens“, eines „Herrn der Rinder“ und eines „Herrn des Lanzenhaftes“, deren Funktionen kurz beschrieben werden (S. 12/13). Diese Würden beinhalten „eine Art übernatürlicher, religiös-magischer Machtvollkommenheit“ und werden „nach göttlicher Bestimmung durch die Geburt an alle männlichen Glieder der betreffenden Sippe“ weitergegeben — wenn auch in der Praxis die Ausübung eines solchen Amtes gewöhnlich dem Sippenoberhaupt vorbehalten ist.

Den bei weitem überwiegenden Teil des Werkes (vier Fünftel des Gesamtinhalts) nehmen dann aber die Ausführungen über die Religion der Nuer ein, die Crazzolara in drei großen Abschnitten behandelt. Der erste Abschnitt befaßt sich mit der Vorstellung vom Höchsten Wesen (kot) der Nuer und seinem Kult; er wird abgeschlossen mit einer ausführlichen Betrachtung der Moralprinzipien der Nuer, wie sie von ihrer Gottesvorstellung bestimmt sind. Neben und unter dem Schöpfergott steht das große Heer der Geister, denen der zweite Abschnitt des Buches unter dem Titel: „Natur- und Ahnengeister“ gewidmet ist.

In der Gruppe der Naturgeister unterscheiden die Nuer die Luft- und die Erdgeister. Die Luftgeister stehen Gott nahe, sie offenbaren sich besonders in den nächtlichen Gewittern, und manchmal als Sternschnuppen. Sie können aber auch einen Menschen befallen, und fordern dann eine große Zeremonie, in der sie sich durch den Mund des „Besessenen“ der Gemeinschaft vorstellen, d. h., ihren Namen und ihre Wünsche offenbaren wollen. — Ganz anderer Natur sind die zahlreichen Erdgeister, die den Luftgeistern z. T. feindlich gegenüberstehen. Man findet sie in Bäumen, Wasserläufen und Termitenhügeln, aber auch in gewissen Tieren (z. B. Schlangen), und selbst der Mensch kann zum Wohnsitz solcher Geister werden. Der Nuer fürchtet sie, weil sie die Zukunft voraussehen und auch Krankheiten senden können. Daher ist man ständig bemüht, die Wünsche dieser Geister zu ermitteln und zu befriedigen. — Die Tätigkeiten, die von den anerkannten Geisterbesitzern im Dienste der Gemeinschaft oder einzelner vorgenommen werden, z. B. bei erkrankten, „besessenen“ Personen eine Selbstäußerung des betreffenden Geistes herbeizuführen, erinnern in ihrem ganzen Erscheinungsbild sehr stark an schamanistische Sitzungen (völlige Abdunkelung der Hütte, wo die Séance stattfindet, Gebrauch von Kürbissrasseln, die als Vertreter des Geistes oder als dessen Verkörperung gelten, die Geisterbeschwörung, die „Antworten“ des Geistes, das ekstatische Gebaren des Kranken und der Anwesenden, usw.) (Anm. des Rez.). — Einen besonderen Platz nehmen in der Glaubenswelt der Nuer die Geister der verstorbenen Vorfahren, die Ahnengeister, ein. Da die Totengeister dazu neigen, sich an ihren Familienangehörigen oder anderen Menschen für zu Lebzeiten erlittenes Unrecht zu rächen, muß man schon in der Sterbestunde eines Menschen und während der Trauerfeierlichkeiten sorgfältigst alles tun, um in dem Verstorbenen keinen Groll gegen die Lebenden aufkommen zu lassen. — Crazzolara benutzt die in diesem Kapitel sich bietende Gelegenheit, um uns ausführlich über das Bestattungsbrauchtum der Nuer und die ihm zugrunde liegenden Vorstellungen vom Tode und vom Schicksal des Toten zu unterrichten. Ein Wahrsager ermittelt die Todesursache. — Der Leichnam wird zur „Embryostellung“ (S. 172) gebogen. — An der Aushebung des Grabes können auch Frauen beteiligt sein. — Die Grabstätte befindet sich 1 bis 2 m rechts vom Hütteneingang entfernt. — Der Leichnam liegt auf der Seite, mit dem Rücken zur Wand der Hütte, den Kopf in Richtung der Hüttentür, das Gesicht zur Steppe hinaus gewendet. Das soll bezwecken, daß der Tote nicht in die Hütten der Lebenden blicken und vielleicht noch einen Menschen in den Tod nachziehen kann. — Das Grab wird mit Erde zugeschüttet und zugestampft und mit dem umliegenden Erdboden plangemacht. — Diese Einzelheiten seien deshalb erwähnt, weil sich bei der Benutzung des Materials durch P. W. Schmidt einige Fehler eingeschlichen haben. So schreibt er z. B., daß der Tote mit dem Gesicht zur Hütte bestattet werde und daß das Grab einen Hügel habe (UdG, Bd. VIII, S. 62). — Im Zusammenhang mit den Totengeistern wird auch noch die bekannte Sitte der Nuer erörtert, daß man für einen kinderlos Verstorbenen eine Frau heiratet, also eine „Geisterehe“ abschließt (S. 189 ff.). Die mit ihr gezeugten Kinder gelten dann als rechtliche Nachkommen des Verstorbenen, denn nach Nuer-Recht „folgen die Kinder den Rindern“ (S. 190).

Der dritte und letzte Teil des Buches gilt den Vorstellungen der Nuer von „Tabu und Zauber“. Unter den Tabus, den Geboten und Verboten, begreift Crazzolaro alles, was von den Nuer „heiliggehalten“ oder verehrt wird. Dazu gehören z. B. die Tiere, die als Verkörperungen von Erd- und Dorfgeistern eine Rolle spielen. Wenn davon die Rede ist, daß eine Familie etwa den Löwen, die Hyäne und den Falken „heilighält“, dann heißt das, daß diese Tiere Wohnsitze oder Verkörperungen eines Geistes sind, der sich den Angehörigen dieser Familie „geoffenbart“ hat. — Bei den von den Nuer behaupteten Tiervervandtschaften handelt es sich, nach Crazzolaro, um reine Individuen- (sic) oder Familientotems. Für gewöhnlich ist die Vorstellung damit verbunden, daß einst eine Frau irgendein tierisches Wesen (Krokodil, Schlange, Elefantengjunges, usw.) zur Welt gebracht hat, das dann später von den Nachkommen als Ahne (nicht als Geist) betrachtet wurde, als Verwandter, den man nicht töten und verzehren durfte. Die Mitglieder einer Familie, in der ein solches Tier tabuiert ist, gelten als „Herren“ der betreffenden Tiergattung. — Vögel sieht man im allgemeinen als Brüder von Zwillingen an. Zwillingengeburt sind bei den Nuer ziemlich häufig, werden aber meist als ein Unglück betrachtet, denn sie sind aufeinander eifersüchtig und verhexen aus Mißgunst ihre Eltern. Stirbt ein Zwilling im Kindesalter, so heißt es, er sei fortgeflogen, denn er gilt ja als Vogel. Sein Leichnam wird aber nicht wie üblich begraben, sondern in einen geflochtenen Tellerkorb geschnürt und hoch in die Zweige eines Baumes gehängt. Zwillinge und deren Angehörige dürfen keine Vögel töten oder essen. Sexuellen Verkehr darf ein Zwilling erst haben, wenn er sich einer bestimmten Zeremonie unterzogen hat, die eine Art Scheinehe mit einem freiwillig sich zur Verfügung stellenden Partner darzustellen scheint. Bei dem zu dieser Zeremonie gehörigen Tanz der Zuschauer findet ein interessanter ritueller Geschlechtswandel statt, wobei sich die Jünglinge als Mädchen kleiden, während die Mädchen Tracht, Bewaffnung und Schmuck der Männer anlegen.

In enger Beziehung zu den heiliggehaltenen Tieren und Gegenständen stehen die bei den Nuer weitverbreiteten Zaubermittel, die meist der Pflanzenwelt entstammen (Hölzer, Wurzeln). Spezialisierte „Zaubermittelmänner“ (S. 205) wahren eifersüchtig ihre Kenntnisse auf diesem Gebiet und treiben einen lukrativen Handel mit ihren Mitteln. Eines der wirksamsten („schärfsten“) Mittel ist eine Medizin, die dem Leibe eines ermordeten Zwerges (!) entnommen wird. Mit ihr kann man einen Feind durch einen reinen Willensakt töten. — Zumeist begehrt man diese Mittel nur, um einen brauchbaren Abwehrzauber in Händen zu haben. Es gibt aber auch Vertreter der Schwarzen Magie, die dem Menschen und dem Vieh willentlich Böses zufügen. Die Leute mit dem „Bösen Blick“, der ihnen angeboren ist, sind darunter besonders gefürchtet. Am unheimlichsten aber sind wohl die Leichenschänder, die frisch bestattete Menschen wieder ausgraben, mit ihnen reden und spielen und sie am Ende zerstückeln. Wenn sie Leichenfett bekommen können, schmieren sie damit ihren ganzen Schmuck ein. Wo immer sich eine Gelegenheit bietet, legen sie in aller Heimlichkeit Teile von Leichenfleisch in die Gefäße oder sonstigen Gebrauchsgegenstände ihrer Mitmenschen, oder stellen die Leichenteile so zur Schau, daß möglichst viele Leute schockiert werden.

Mit dieser, ein wenig düsteren Skizze aus dem großen Bereich der religiösen Vorstellungen der Nuer endet das Buch. Die Fülle seines Inhalts konnte nur angedeutet werden. Crazzolaro legt die Ergebnisse seiner Feldforschung nahezu kommentarlos vor; er beschränkt sich auf eine streng sachliche Darstellung der Fakten, nimmt nur ganz selten auf andere Arbeiten über die Nuer Bezug und vermeidet theoretische Erörterungen. Darin liegt ohne Zweifel ein großer Vorzug seines Buches, vielleicht aber auch stellenweise seine kleine Schwäche. Als Ethnologe erwartet man gern Aufschlüsse zu Problemen, die schon sachbezüglich von anderen Autoren angeschnitten und behandelt wurden. Ein Quellenwerk, wie das vorliegende, fordert zu einem Vergleich mit anderen Arbeiten auf gleichem Gebiet förmlich heraus. Untersucht man beispielsweise die vielen Arbeiten von Evans-Pritchard über die Religion und Soziologie der Nuer einmal dahingehend, ob und inwieweit sie inhaltlich von den Darstellungen Crazzolaras abweichen oder mit ihnen übereinstimmen, so kann man mit Befriedigung feststellen, daß beide Autoren im großen und ganzen nicht nur recht ähnliche Beobachtungen gemacht haben, sondern auch zu ziemlich gleichartigen Auffassungen über die Kultur und Religion der Nuer gelangt sind. Und was bei dem einen fehlt oder in der Behandlung zu kurz gekommen ist, das findet sich ergänzend beim anderen. Wenn z. B. Crazzolaro bemerkt, daß ihm die Etymologie des Wortes kot (Gott) nicht bekannt

sei und daß es sich bei den Jii-Stämmen sonst nicht fände (S. 61 Anm.), so gibt uns E.-Pr. (JRAI, LXXXI, 1952, S. 1/2) eine durchaus plausible Ableitung von einem verbreiteten Niloten-Wort *kwoth*, mit dem Sinn von „Ausatmen“, „heftiges Ausstoßen von Luft“, „Blasen“. Interessanterweise lehnen aber beide Verfasser es ab, diese Bezeichnung von dem Niloten-Wort für „Regen“, *koth* oder *kot*, abzuleiten. — Besonders hinsichtlich der gesellschaftlichen Institutionen der Nuer wird man vieles bei E.-Pr. ausgeführt finden, was Crazzolaro nur flüchtig streift. So wird man leider über Totemismus, Altersgruppen und Initiation, um nur einige Beispiele herauszugreifen, nicht allzuviel finden, und Begriffe wie „Klan“, „Lineage“ usw. fehlen im wissenschaftlichen Vokabular von Crazzolaro. Über die Sippenorganisation ist zwar manches Wertvolle gesagt, aber der Begriff der Sippe ist nun mal nicht identisch mit dem des Klans, und die feineren Differenzierungen, die „maximal“ und „minimal“ Lineages, d. h. die unilateralen agnatischen Verwandtschaftsbeziehungen, die E.-Pr. mit der Sonde des geschulten Soziologen bei den Nuer herausarbeiten konnte, gehen bei Crazzolaro in dem simplifizierenden Begriff der „Sippenverwandtschaft“ verloren. Das gilt auch für die Exogamie-Gebote, die sich — wenn man E.-Pr. folgen will — doch wesentlich diffiziler darstellen, als bei Crazzolaro mit der Bemerkung, daß niemand ein Mädchen aus seiner Sippe heiraten darf, zum Ausdruck kommt. — Bestimmte Aspekte, wie z. B. die Bedeutung der Siedlungsgemeinschaft als einem politischen Faktor für das Gemeinschaftsleben, oder die engen Verwandtschaftsbeziehungen zwischen allen Siedlungsgruppen, scheinen sich Crazzolaro gar nicht aufgedrängt zu haben. Besonderer Erwähnung bedarf abschließend wohl noch eine höchst merkwürdige Schöpfungsmythe der Nuer, die sonst nur noch (nach W. Schmidt) bei den Maidu und Arapaho sowie den Fö (Togo) und Ewe (Dahome) vorkommt. W. Schmidt verweist diese Mythe — ob zu Recht oder zu Unrecht, sei dahingestellt — in den Bereich der arktischen und nordamerikanischen Urkultur. Wie kommen nun die Nuer zu dieser Mythe? Wiederum ist es P. W. Schmidt, der sich, u. W. bisher als einziger, um eine Antwort auf diese Frage bemüht hat. Er kommt zu der erregend-kühnen Lösung, daß die Niloten bzw. ihre Vorfahren diese Mythe aus ihrer Urheimat im Altaigebiet mitgebracht haben müssen, wo sie, schon im Übergangsstadium zur Viehzüchterkultur befindlich, als eine Gruppe der dortigen Urkultur lebten. Es ist hier nicht der Raum, auf diese Hypothese einzugehen, aber unwillkürlich drängt sich der Gedanke auf, daß vielleicht auch die erwähnte Geisterzeremonie, die so sehr an schamanistische Praktiken erinnert, in diesem Zusammenhang eine Erklärung finden oder gar als eine weitere Stütze für die Theorie von P. W. Schmidt dienen könnte. Auch die Baumbestattung der Zwillingskinder und der rituelle Geschlechtswandel erinnern an Bräuche im subarktischen Raum! Mehr und mehr rücken also die Niloten-Stämme in den Blickpunkt der historischen Afrikanistik; aber gerade deshalb tut man gut daran, alle diejenigen Einwände sorgfältigst zu prüfen, die sich dagegen richten, die Niloten als eine Einheit zu betrachten. Wenn, wie z. B. P. W. Schmidt verschiedentlich betont hat, die Nuer-Dinka eine Sondergruppe bilden, die sich von den übrigen Niloten in vieler Hinsicht unterscheiden, dann wären neuere Theorien, welche die Niloten zu einer Art „Mädchen für alles“ in der Osthälfte Afrikas machen möchten, zu erhöhter Aufmerksamkeit und Vorsicht verpflichtet. — Fassen wir zusammen: Man muß P. Crazzolaro wirklich dankbar sein, daß er uns ein so überreiches Material vorgelegt hat. Das Werk ist flüssig geschrieben und erfreut nebenbei noch durch die spürbare große Bescheidenheit und den zuweilen aufblitzenden trockenen Humor seines Verfassers.

W. Schulz-Weidner.

Speiser, Felix: Versuch einer Siedlungsgeschichte der Südsee. Denkschriften der schweizerischen naturforschenden Gesellschaft, Band LXXVII, Abh. 1, Zürich 1946, 4°, 82 S., etwa 18,— DM.

Diese Abhandlung ist die Krönung eines Lebenswerkes und kann nur gewertet werden vor dem Hintergrund der vielen berühmten Einzeldarstellungen des großen Schweizer Ozeanisten. Hier wird zum ersten Male seit der großartigen Kulturkreis-Sackgasse wieder der Versuch unternommen, die Abfolge von Besiedlungsschichten auf Grund des materiellen Kulturbesitzes aufzustellen. Ausdrücklich distanziert sich der Autor von einer historischen Analyse der religiösen und gesellschaftlichen Formen.

Grundsätzlich basiert die Abhandlung auf dem Material der früheren Arbeiten Speisers. Die Begrenzung, welche hieraus erwachsen könnte, hebt sich durch einen sehr zutreffenden methodologischen Gedanken auf. Speiser suchte Kulturelemente

zugrunde zu legen, die klar und eindeutig definiert werden können, bei welchen eine spontane Entstehung ausgeschlossen schien. Denn eine spontane Entstehung vieler Elemente der materiellen Kultur hält Speiser durchaus für möglich. Nun sind eindeutige Kulturelemente nicht häufig. Um diese Schwierigkeit zu beseitigen, bedarf es noch einer Reihe von Monographien über gut definierte Elemente in der Südsee. Bis dahin bleibt das letzte methodologische Kriterium der „wissenschaftliche Takt, das Fingerspitzengefühl“ des einzelnen Forschers.

Nach dieser kritischen Selbsteinschätzung seiner Arbeitsweise bringt Speiser einige sehr konstruktive Bemerkungen. Er nimmt an, daß ursprünglich die Kultur jedes gesunden Volkes eine funktionelle Einheit gewesen ist. Diese Einheit konnte fremdes Kulturgut annehmen, abstoßen, umformen und schließlich selbst in allen Spielarten als Geber auftreten. Dadurch gingen Elemente des ursprünglichen Besitzes verloren, wurden abgewandelt oder in besonders intensiver Weise verbreitet. Die Gesetze, nach welchen dieser Kulturwandel vonstatten geht, sagt Speiser, sind uns vorläufig nicht bekannt.

Das ethnographische Material, welches der Ethnologe seinen Vergleichen zugrunde legen kann, ist das Ergebnis eines bereits seit Jahrhunderten anhaltenden Kulturwandels. Angesichts dieser Tatsache ist die methodologische Folgerung Speisers sehr klar und einfach: Volk und Kultur müssen zunächst als verschiedene Komplexe aufgefaßt werden. „Erst wenn wir die Geschichte der Kulturelemente einigermaßen geklärt haben, wird es möglich sein, auch eine Völkergeschichte der Südsee aufzubauen.“ Angesichts der lückenhaft vorhandenen Bausteine soll die von Speiser vorgelegte Siedlungsgeschichte nichts anderes sein als ein vorläufiger Versuch.

Speiser teilt die Geschichte der Südsee ein in die Phase der nicht-austronesisch und der austronesisch sprechenden Völker. Die ersten sind älter, und so spricht er kurz von der Gruppe der Vor-Austronesier und von der Gruppe der Austronesier.

Die Vor-Austronesier:

Tasmanier: Sie sind die ersten Einwanderer in die Südsee (Paläo-Melanide), die über die damals noch bestehende Inselbrücke aus Indonesien nach Neuguinea gelangten. In der Hauptsache zogen sie entlang der Südküste von Neuguinea, wenngleich Spuren ihrer Kultur auch entlang der Nordküste der Insel anzutreffen sind. Sie zogen weiter an der Ostküste von Australien nach Süden, erreichten Tasmanien und evtl. auch die Chatam-Inseln. Moustérien-Geräte, Feuerbohrer, Kremation, Schnur Taschen, reine Sammler. Auch in Mikronesien muß mit einer tasmanischen Unterschicht gerechnet werden, wohingegen Polynesien überhaupt nicht berührt wurde.

Australier: Sie sind wellhaarige Melanide, Mesolithiker. Sie müssen auf dem gleichen Wege wie die Tasmanier gekommen sein, haben aber Nord-Neuguinea niemals berührt. Völlige Parasiten, die halbangeschliffenen Steinklingen dürften evtl. als Vorläufer der neolithischen Walzenklingen angesehen werden; Harz- und Schlingenfassung der Klingen, Feuersäge, hölzerne Lanzenwerfer, Parierschild, die Churinga und Zahnexzision bei der Initiation. Sie sind nie nach Tasmanien gelangt. In Mikronesien und Polynesien fehlen die Elemente ihrer Kultur völlig. In Melanesien hingegen sind die Elemente der australischen Kultur weit verbreitet. Diese Ausbreitung geschah nicht durch die Australier selbst, sondern durch die späteren Papua-Völker.

Papua-Völker:

Sie sind entstanden aus einer Vermischung von Tasmaniden und Australiden, vor allem im südwestlichen Neuguinea, sog. „jüdische“ Melanide. Sie besitzen sowohl die genannten tasmanischen wie auch die australischen Kulturelemente. Als Mischrasse haben sie sich konsolidiert und entlang der Küsten von Neuguinea ausgebreitet. Zunächst waren sie echte Paläolithiker, dann müssen weitere melanide Wellen zugewandert sein, die bereits das eingesteckte Walzenbeil besaßen (Vollneolithiker) und sich auf die Sagoausbeutung eingestellt hatten. Sie haben nicht nur die Südküste bewandert, sondern sind auch entlang der Nordküste von Neuguinea gezogen. Aber die nördlichen Melaniden waren anthropologisch keine Papua, sondern normale Melanide, da sie mit den Australiden nicht in Berührung kamen. Kein eigentlicher Feldbau, halbnomadische Sammler, Eiweißbedarf durch Fischfang gedeckt. Einbaum, wahrscheinlich keinen Bogen, Lattenkeulen, Knochendolch, Fischreusen, Netz, Penis-kalebassen und -muscheln, keine Masken und nur die primären Elemente der Initiation.

Neben Kremation und Aussetzen auf Plattformen die liegende Beerdigung. Als Sago-völker wohnten sie nur an den Küsten und drangen nicht in das Innere ein. Sie sind nie nach Mikronesien gelangt, und in Polynesien fehlt von ihnen jede Spur.

Die Vierkantaxt-Völker: Diese Stämme sind vermutlich nach den Walzenbeil-Melaniden in Neuguinea eingewandert. Sie waren Hackbauern! Es scheint, daß sie am Vogelkopf eingewandert und dann entlang der Täler des Zentralgebirges in ihre heutigen Wohnsitze (spez. Mt. Hagen, Waghi-Tal, Bismarckgebirge) gelangt sind. Die Vierkantklingen sind durch ihre große Dünne und den breiten Nacken von den polynesischen Vierkantklingen deutlich zu trennen. Deck- und Panzerschild, Panzergürtel, Runchhaus, Fransenschürze, liegende Beerdigung, Kerbschnitt, es fehlen Kannibalismus und das Schwirrholtz.

Bis zu diesem Zeitpunkt lebten also in der Südsee die Vierkantaxt-Völker in den Bergen von Neuguinea, an den Küsten die neolithischen Vor-Austronesier, als Papua nur im südwestlichen Neuguinea. Insel-Melanesien ist noch unbesiedelt, vielleicht mit Ausnahme von Neubritannien (Baining). Polynesien ist ebenfalls noch unbesiedelt; aber in Mikronesien können damals schon austronesisch sprechende Völker melanider Rasse gewohnt haben. In diese relativ dünn besiedelte Südsee brechen nun die Austronesier ein.

Die Austronesier

Mit dem Problem der Austronesier gelangen wir an den Kerngedanken von Speisers Konzeption. Er schält zunächst eine hypothetische proto-austronesische Kultur heraus. Sie hat sich außerhalb Melanesiens gebildet und ihre Elemente sind allen austronesischen Spielarten gemeinsam. Walzenklinge, symmetrisch und asymmetrisch, Vierkantklinge (nicht die der Vierkantaxt-Völker), Dächelschäftung am Knieschaft, Hackbau (Taro und später Yams), Irrigation, Auslegerboot, Segel, Muschelhorn, Steinschleuder, Pfahlhaus (?). Diese Proto-Austronesier waren von Anfang an aufgespalten in den indonesischen und den polynesischen Zweig, bei denen eben nur der proto-austronesische Kulturbesitz und die austronesische Sprache gemeinsam waren. Ein proto-austronesisches Volk hat es nie gegeben, und so kann ein derartiges Volk auch niemals nach Melanesien gezogen sein. Die proto-austronesischen Kulturelemente wurden durch die Indonesier nach Melanesien gebracht, und hier entstand durch Mischung mit den vor-austronesischen Elementen die sog. austro-melanide Kultur als eine sekundäre Kultur. Die Ausbreitung der Indonesier ging vor allem entlang der Nordküste von Neuguinea und erstreckte sich über ganz Insel-Melanesien. Diese Bewegung ist heute noch nicht zum Stillstand gekommen. Der Hackbau war die Bedingung, unter welcher die sagoarmen Inseln bewohnt werden konnten. Das Schwein haben nur die Indonesier gekannt, und es ist von ihnen nach Melanesien gebracht worden. Dasselbe gilt für die Töpferei. Die kulturhistorische Unterscheidung nach der Technik (Schurig) wird von Speiser mit Recht verworfen.

Diese „Austro-Melaniden“ haben dann als erste Polynesien besiedelt.

Mikronesien muß zuerst von einer vor-austronesischen Bevölkerung besiedelt gewesen sein. Diese haben in ihrer Heimat, die man nicht kennt, das Auslegerboot kennengelernt. Mit Hilfe dieses Fahrzeugs konnten sie die mikronesischen Inseln erreichen. Sie waren Melanide mit stark mongolidem Einschlag. Später muß noch eine weitere mongolide Einwanderung aus Indonesien erfolgt sein (Webstuhl, Betel). Bevor sich aber eine spezifisch mikronesische Kultur ausbilden konnte, trafen die Polynesier ein. Sie haben sich nicht sehr intensiv in Mikronesien aufgehalten, und nach ihrem Abgang muß noch eine jüngere mongolide Einwanderung nach Mikronesien erfolgt sein. Das mongolide Element in Mikronesien ist nicht auf die Polynesier zurückzuführen. Diese sind zwar proto-mongolid, aber die typisch mongoliden Merkmale hatten sich bei ihnen noch nicht herausgebildet.

Die Polynesier schließlich stammen (sekundär) aus den Philippinen. Sie haben sich in Mikronesien nicht lange aufgehalten und trafen auf den polynesischen Inseln auf eine austro-melanide Vorbevölkerung. Dieses austro-melanide Element war verschieden stark auf die einzelnen Inselgruppen verteilt, und durch Mischung der Proto-Polynesier mit den vorgefundenen Austro-Melaniden entstanden die heutigen Polynesier. Die Proto-Polynesier sind bei ihren Wanderungen niemals durch Melanesien gezogen. Sie haben nur die melanesischen Inseln in den Randgebieten berührt. In diesem Zusammenhang weist Speiser die Theorie von Churchill, der eine Wanderung der Polynesier auch durch die Torres-Straße für möglich hielt, entschieden zurück.

Soweit der Abriß der Siedlungsgeschichte. Der entscheidende Beitrag der Abhandlung liegt in dem Nachweis, daß die sog. melanesische Kultur eine reine Mischkultur ist. Bereits die Linguisten (Substrat-Theorie) wie auch die Anthropologen hatten den Nachweis erbracht, daß es einen eigentlichen Melanesier nicht gibt. Für den Sektor der materiellen Kultur hat Speiser diese Ergebnisse bestätigt. Alle weitere Forschung in Melanesien muß sich mit dem Problem befassen, welche einzelnen Wellen aus Indonesien gekommen sind, um in der Vermischung mit der vor-austronesischen Kultur die unzähligen lokalen Varianten Melanesiens zu bilden. Mit dieser grundsätzlichen Klärung ist die Kulturgeschichte Melanesiens einen ganz entscheidenden Schritt vorwärts gebracht worden. Es bleibt noch zu wünschen, daß dieser Analyse der materiellen Kultur bald eine Analyse der religiösen Formen folgen wird. Die gesellschaftlichen Formen eignen sich offensichtlich bei einer Analyse auf so großem Raum weniger zu historischen Untersuchungen. Die Ausdehnung der gesellenden Mechanismen in der Zeitdimension kann immer nur innerhalb genau definierter Gruppen herausgearbeitet werden.

Schwieriger werden die Ausführungen Speisers in bezug auf die Proto-Polynesier. Die Argumente Churchills, daß Polynesier auch durch die Torres-Straße gezogen seien, sind nicht ganz von der Hand zu weisen. Speiser selbst akzeptiert ja die Prozentlinien Churchills im nördlichen Wanderzweig, der durch den St.-Georgs-Kanal geführt haben soll. Durch den starken Eindruck der polynesischen „Rückwanderungs-Theorie“ von den südlichen Salomonen nach Südost-Neuguinea von P. W. Schmidt sind die linguistischen Untersuchungen von Churchill noch nicht durch eine Untersuchung etwaiger polynesischer Kulturelemente ergänzt worden. Hier steht noch ein sehr wichtiges Problem offen. Die linguistischen Untersuchungen von Kähler zum Problem der Polynesier scheinen zudem noch ganz neue Aspekte zu eröffnen.

Wie schwierig weiter eine Stellungnahme zu dem relativ geschlossenen Gebäude von Speiser ist, erhellt aus der Tatsache, daß Speiser die sogenannten megalithischen Kulturelemente in wenigen Zeilen behandelt, während Riesenfeld darüber eine 700 Seiten lange Monographie schrieb. (The Megalithic Culture of Melanesia, Leiden 1950). Speiser hat den großen Vorzug für sich, daß er eine klare Unterscheidung in eine „Dolmen-Kultur“ und eine „Steinmaurer-Kultur“ macht. Diese hochnotwendige Unterscheidung kommt in dem Werk von Riesenfeld nicht genügend zum Tragen. Des weiteren schrieb Riesenfeld seinen ‚stone-using immigrants‘ so viel Kulturelemente zu, daß für die anderen Kulturschichten in Melanesien nur noch ein armseliger Kulturbesitz übrig bleibt. Andererseits aber muß man nach Speiser annehmen, daß es sich bei den beiden megalithischen Wellen um Einwanderungen außerhalb seiner Konzeption handelt, die sich nur durch den — teilweise umstrittenen — Gebrauch von Großsteinen (?) auszeichnen.

Gerade das Problem der sogenannten Megalith-Kulturen ist durch diese beiden kurz hintereinander erschienenen Werke eher verdunkelt als geklärt worden. Es überschreitet den Rahmen einer Besprechung, diese beiden Werke gegeneinander abzuwägen, aber alle zukünftige Forschung an diesen Problemen wird von Riesenfeld und Speiser auszugehen haben.

Diese kurzen Ausführungen können einem so umfassenden Werk wie Speisers Siedlungsgeschichte nur ungenügend gerecht werden. Es ist unmöglich, über die Skizze des gesamten Konzepts hinaus die Fülle von Anregungen und aufgewiesenen Problemen zu erwähnen, die Speiser aus einer umfassenden Kenntnis heraus und mit historischem Verstand gibt. Die Erstarrung, in welche die kulturgeschichtliche Forschung in Ozeanien durch die grandiosen Kulturkreise geraten ist, weicht einer Fülle von Problemen, die durch ihre schärfere und zutreffendere Formulierung die Rekonstruktion der Geschichte Ozeaniens einen bedeutsamen Schritt weiter gebracht haben. Bleibt noch zu wünschen, daß die Nomenklatur, die Speiser am Ende seines Werkes gibt, allgemeinen Eingang in die Forschung findet.

C. A. Schmitz.

Riesenfeld, Alphonse: The Megalithic Culture of Melanesia. E. J. Brill, Leiden 1950. 736 Seiten, 3 Tafeln, 26 Zeichnungen, 8 Karten.

Mit einem Fleiß sondergleichen (31 Seiten Bibliographie mit 1001 Titeln!) und mit äußerster Akribie hat sich Riesenfeld dieses weitgespannten Themas angenommen. Seit Perrys Versuch (The Megalithic Culture of Indonesia, 1918) sind nun doch schon

über 30 Jahre vergangen, und inzwischen hat sich solch ungeheurer Stoff zum Megalithproblem angehäuft, daß zu seiner Bewältigung zweifellos über kurz oder lang ein eigener Wissenschaftszweig, von Archäologie, Prähistorie und Ethnologie gleichermaßen befruchtet, entstehen muß: die Megalithologie. Ein großes Teilgebiet mit aller Gründlichkeit durchgearbeitet zu haben, bleibt dem Autor als hohes Verdienst anzurechnen.

Nach reiflichen Erwägungen entschied er sich für die Methode, zuerst jene Gebiete zu behandeln, über die wir am ausgiebigsten unterrichtet sind. Zwar könnte solches Vorgehen im Gegensatz zur wirklichen zeitlichen Aufeinanderfolge stehen, aber „es hat den Vorteil, unseren Geist auf das Verständnis jener Gebiete vorzubereiten, in denen nur schwache Spuren megalithischer Kultur zu finden sind“ (S. 3). So beginnt er mit den Neuen Hebriden, von denen wieder das an Megalithen reiche Malekula am besten erforscht ist (Deacon, Layard), und fährt fort mit Tikopia und Santa Cruz, den Salomonen, dem Bismarckarchipel, dem Massim-Distrikt Neuguineas und den D'Entrecasteaux-Inseln; nach dem Nordteil Neuguineas bespricht er die Admiralitätsinseln, St. Matthias, den Zentral- und Südteil Neuguineas, die Inseln der Torresstraße, Neukaledonien und schließlich Fidschi.

Das gesamte vorhandene Material wird für jede Inselgruppe, unterteilt in einzelne Inseln oder Landstriche, in aller Ausführlichkeit gebracht. (Bei solch umfangreichem Werk wäre diese Unterteilung auch für die Inhaltsangabe wünschenswert gewesen.) Ohne die Reihenfolge starr beizubehalten, behandelt der Autor in jeder Unterabteilung jeweils die anthropologischen Verhältnisse, alles, was Steinerrichtungen betrifft, die damit verbundenen Feste, die geheiligten Pflanzen, die prähistorischen Funde und die Mythen.

Es finden sich die verschiedensten Arten der Steinverwendung: Mauern um Häuser, Gärten oder das ganze Dorf; Pflaster vor Häusern, auf Wegen und Plätzen oder als Fundamente von Klubhäusern; Menhire, Steinreihen und Gräber aus Steinringen oder Dolmen; künstliche Inseln, Fischwehre und noch manches andere. Als bemerkenswerte Beispiele seien von San Christoval (Salomonen) die „ariari“-Mauern an der See-seite der Dörfer und vor Männerhäusern erwähnt, sowie Dolmen, unter denen Totenschädel beigesetzt werden; Löcher in Steinen dieser Dolmen sind „identisch mit dem ‚Seelenloch‘ europäischer Dolmen“ (S. 136). Der Verfasser hat sich kritisch bemüht, genau auseinanderzuhalten, was der Megalithkultur und was primitiver Steinverehrung angehört; schwierig ist die Trennung des viel jüngeren Megalithischen vom Steingebrauch, der von Australien auf die Inseln der Torresstraße herüberkam (S. 524). Steinvögel, Steinschüsseln und anthropomorphe Steindarstellungen kommen weit voneinander entfernt in Melanesien vor, was neben vielem anderen für die verhältnismäßig homogene Kultur der Stein verwendenden Einwanderer spricht (S. 331).

In der Literatur macht sich das fast völlige Fehlen ausführlicher und genauer Beschreibungen des Rituals bei Megalithsetzungen schmerzlich bemerkbar; es steht darum in anderen Weltgegenden, z. B. in Hinterindien, kaum besser. Der Rezensent darf hier Anlaß nehmen, künftige Feldforscher darauf hinzuweisen, daß zur richtigen Erkenntnis des Megalithwesens gerade das Wissen um die damit verknüpften Zeremonien, Gebetsformeln und Opferhandlungen ausschlaggebende Bedeutung hat. Feste, deren Verwurzelung in der Megalithkultur bekannt ist, können einen wichtigen Fingerzeig geben, wo, wie bei den Mailu (SO.-Neuguinea), zwar keinerlei Megalithen vorhanden sind, aber eben ein solches Fest gefeiert wird (S. 334). Auch andere große Kenntnislücken sind zu bedauern, die leicht zu vermeiden gewesen wären. So hat Parkinson einen Steintisch von den Französischen Inseln zwar abgebildet, aber nicht beschrieben, da er sich der Megalithfrage gar nicht bewußt war, und selbst ein so guter Kenner der Trobriand-Inseln wie Malinowski hat über die dort häufigen Megalithen nur spärlich berichtet.

Das Rangsystem mit Schweineopfern, d. h. Verdienstfesten, kommt ausgeprägt nur auf den neuen Hebriden vor, vor allem auf Malekula (S. 46). Ähnliches gibt es vielleicht noch im Hagengebirge (Neuguinea), doch hat Leaky dort leider die Sozialorganisation nicht erforscht (S. 425). Bemerkenswert ist, daß nur für hohe Ränge Monolithen, für die niederen hingegen Holzpfeiler errichtet werden. Die mit Megalithmotiven beschnitzten sog. „Einsteiggabeln“ Neuirlands sind, wie Riesenfeld zu Recht annimmt, mit den Gabelpfosten Süd- und Südostasiens identisch, wenn auch der Zweck hier ein ganz anderer ist; ihr neuirländischer Name „Dämonenauge“ und die ihnen zugeschriebene Fähigkeit, gegen böse Geister zu schützen, machen es klar, daß sie

mehr sind als nur Leitern, um Mauern zu übersteigen, und ihre Verbreitung in melanesischen Gebieten, wo Stein verwendende Einwanderer auftreten, weist sie eindeutig der Megalithkultur zu (S. 238). Holz tritt also in der Megalithkultur häufig an Stelle von Stein, womit nur eine schon vor langem gewonnene Einsicht aufs neue bestätigt wird. Wenn es am Wagi (Neuguinea) männliche und weibliche Steine gibt, die für Vorfahren sowohl, wie auch für Lebende und immer nur für Wohlhabende aufgestellt werden (S. 433), oder wenn, wie auf Malekula, den Trobriand-Inseln und an anderen Orten, der phallische Charakter von Menhiren zutage tritt (S. 288), so fordert auch dies zum Vergleich mit ähnlichen Verhältnissen in Südostasien auf.

Besondere Kapitel sind einigen schwer zu entscheidenden Fragen gewidmet: Sonnenkult, Töpferei, Vierkantbeil, Kawa, Kannibalismus, heilige Pflanzen u. a. m.

Sonnenkult findet sich nur äußerst selten in melanesischen Megalithgebieten, andererseits hält es auch schwer, ihn den viel späteren Einwanderern, den dunkelhäutigen Melanesiern, zuzuschreiben. Riesenfeld meint, wenn auch ein Zusammenhang zwischen Sonnenkult und Megalithkultur in anderen Teilen Ozeaniens bestünde, so müsse dies nicht unbedingt für Melanesien gelten, wie auch Heine-Geldern diese Verbindung für Südostasien bezweifle. Die Bemühungen des Verfassers erscheinen mir jedoch nicht überzeugend genug, wenngleich er ausgiebig die Petroglyphen behandelt (S. 561 ff.) und oft Sonne- und Monddarstellungen erwähnt hat, z. B. von den südlichen Neuen Hebriden. Ein Hinweis aber auf deren häufiges Auftreten in den südostasiatischen Megalithgebieten fehlt. Es ist auch keine Serie vergleichbarer Skizzen vorhanden, wie überhaupt auf künstlerische Äußerungen in der Megalithkultur Melanesiens kaum eingegangen wurde. Hier ist noch eine große Lücke offen.

In längerer Auseinandersetzung mit Margarete Schurig will Riesenfeld nachweisen, daß die Wulsttöpferei nicht, wie sie meinte, den Papua, sondern den Megalithleuten eigentümlich sei. Soweit technologische Feststellungen möglich waren, fand sich an ausgegrabenen Scherben in Megalithgebieten nur Wulsttechnik. Da sich das Vorkommen solcher Scherben weitgehend mit dem der heutigen Wulsttöpferei decke, dürfe diese einfach als Fortsetzung der prähistorischen angesehen werden (S. 639).

Ausgehend von der Entdeckung von Vierkantbeilen im Hagengebirge-Wag'gebiet wird der Verbreitung dieser Beilform nachgegangen. Mir erscheinen manche Angaben nicht einwandfrei genug, doch der Verfasser kommt zur Überzeugung, daß die „Vierkantbeile, die bisher ein ungelöstes Problem Melanesiens darstellten, zur Kultur der Stein gebrauchenden Einwanderer gehören“ (S. 645). (Es sei daran erinnert, daß Heine-Geldern in seiner „Urheimat usw.“, *Anthropos* 1932, S. 579, den Austronesiern das Walzenbeil zuschrieb.)

Die Einführung des Kawa-Gebrauchs wird in ausführlich begründeter Ablehnung der Theorie von Rivers auf viel jüngere melanesische, in einigen Fällen auch auf polynesishe Einflüsse zurückgeführt (S. 650).

Ob die Megalithiker Kannibalen waren, ist schwer zu sagen, da in einigen Gegenden (Massim-Distrikt, Neukaledonien, Fidschi) Kannibalismus zusammen mit Megalithen vorkommt, an anderen Orten jedoch völlig fehlt. Eine ursprüngliche Verbindung mit Menschenfresserei scheint wenig wahrscheinlich, weil viele megalithische Kulturheroen in den Mythen ausdrücklich als nichtkannibalisch bezeichnet werden (S. 652). Eine Reihe von Tatsachen läßt hingegen die Kopfjagd als Bestandteil der Megalithkultur annehmen (S. 653), was seinerzeit schon Heine-Geldern vermutete. Wenn, wie am mittleren Sepik, Feindschädel auf Monolithen gelegt werden, so erinnert dies an die Sitte der Konyak-Naga, erbeutete Köpfe an einem Menhir zu befestigen.

Im Hinblick auf die Bestattungsarten unterschied Rivers zwei zeitlich weit getrennte Megalithschichten, eine sehr alte mit Dolmen und Horizontalbestattung und eine jüngere mit pyramidenartigen Steinerrichtungen und Leichenverbrennung. Riesenfeld hält es für zweifelhaft, ob überhaupt eine Dolmenkultur von der übrigen Megalithkultur getrennt werden kann. Nach ihm ist „Hockerbegräbnis typisch für die Megalithkultur ganz Melanesiens“ (S. 635). Möglicherweise ist ihr gleichfalls der Glaube an ein Totenreich im Himmel zuzuordnen. Die Verbindung mit der Suche nach Gold, Perlen und anderen Kostbarkeiten, wie sie Elliot Smith, Perry, Chinnery u. a. behaupteten, wird bestritten, ebenso wie die Vermutung, Steinmörser und -stampfer seien zum Zerkleinern von Gold oder gar von Getreide benutzt worden; Getreidebau gibt es nicht, gelegentlich aber wird andere Nahrung (Nüsse usw.) zerstampft, was auch die Mythen bestätigen.

In einem Abschnitt „von äußerster Wichtigkeit“ (S. 14) wird aufgezeigt, welche Rolle heilige Pflanzen spielen, wie Casuarina, Cycas-Palme, Hibiscus, Dracaena, Croton, Erythrina u. a. m. Ihre Verbindung mit Geheimgesellschaften und Steinarbeiten „steht außer Zweifel“ (S. 109); Geheim- und megalithische Ranggesellschaften sind in Melanesien nicht identisch, doch übernahmen die Geheimgesellschaften manches von den Ranggesellschaften. Der erste, der auf die bedeutsamen Zusammenhänge mit heiligen Pflanzen verwies, war A. B. Deacon. Erstaunlich, daß nie ein Forscher bei den Naga auf den Gedanken kam, diese Dinge näher zu untersuchen, obwohl doch J. H. Hutton in seinen „Angami Nagas“, 1921, S. 191, ein Tabu für Erythrina erwähnt und S. 233 schreibt, daß auf einen neu errichteten Menhir „einige Blätter gelegt werden“; ich selbst fotografierte bei den Angami von Viswema einen kurz zuvor benützten Schlitten zum Steinschleppen mit darangebundenem „Genna-Kraut“.

Aus seinem Material zieht Riesenfeld folgende Schlüsse: Nach Melanesien, wie in andere Gebiete Ozeaniens, wanderte ein hellhäutiges, mongoloides Volk ein, das mannigfaltige Arten von Steingebrauch mitbrachte. Es waren die als Seefahrer tüchtigen Austronesier. Ob sie in verschiedenen Wellen anlangten, kann vorerst nicht nachgewiesen werden. Unterschiede in der Verwendung von Stein mögen sich lokal entwickelt haben. Sollten sie aber wirklich in mehreren Schüben gekommen sein, so zeigt sich doch eine auffallende Übereinstimmung in den Kulturmerkmalen, wenngleich sie nicht immer und überall gemeinsam auftreten: Hochentwickelter Landbau mit Be- und Entwässerung, zum Teil mit Terrassen (Neukaledonien), Einführung einer Anzahl von Nahrungspflanzen, vor allem der Kokospalme, sowie des Schweines, Steinhäuser und -stampfer, Steinskulpturen, Vierkantbeil, Obsidianverwendung, Wulststöpferei, Huttragen u. a. m. Der Totenkult spielt eine hervorragende Rolle. Beim Hockerbegräbnis läßt man mitunter den Kopf herausragen, um ihn nach Verwesung gesondert beizusetzen. Zum Totenkult gehören das Modellieren von Schädeln und heilige Pflanzen, die aber auch in Magie und Ritus von Bedeutung sind. Weiterhin bilden das zeremonielle Bonitifischen, der Haikult und, auf den Salomonen, der Figona-Schlangenkult einen Teil der Megalithkultur, wie auch manche ihrer Kulturhéroen in Schlangengestalt auftreten (hier wäre auf die in der Megalithkunst häufigen Zickzacklinien zu verweisen, die öfters als Schlangen gedeutet werden).

Die überaus reiche Mythologie, deren typische Themen über ganz Melanesien hin immer wieder auftauchen, erhellt das Megalithproblem besonders deutlich. Die Mythen sind voll historischer Beziehungen, und in der Tat ist keine andere Kultur Melanesiens so geschichtsbewußt. Dies drückt sich zumal im generationenlangen Erinnern an Vorfahren durch aufgestellte Steine aus.

Es könnte sein, daß die Wanderzüge der austronesischen Megalithiker durch den Druck der später kommenden Melanesier ausgelöst wurden. Wahrscheinlicher aber ist es, daß ihnen an sich schon ein mächtiger Wandertrieb innewohnte. Infolge ihrer überlegenen Kultur schwangen sie sich überall zu Häuptlingen auf oder nahmen sie die höchsten Ränge bei den Völkern ein, unter denen sie sich niederließen. Bei all dem ist eine wichtige Frage ganz übergangen, nämlich die der Herkunft und der Kultur der nach Ansicht des Autors als dritte Schicht nach den primitiven Papua und den hellhäutigen, hochkultivierten austronesischen Megalithikern sehr spät in Melanesien eingetroffenen dunkelhäutigen eigentlichen Melanesier, die, wie die Megalithleute, Träger austronesischer Sprachen sind.

Ins einzelne gehend und von trefflichen Karten unterstützt, stellt Riesenfeld dar, welche Wanderwege nach seiner Meinung eingeschlagen wurden, wovon nur eine Andeutung in groben Umrissen gegeben werden kann: Eine für Melanesien unwichtige Strömung verlief von Hinterindien über das südliche Indonesien und endete in NW.-Neuguinea. Die für Melanesien bedeutungsvolle Bewegung jedoch ging von einem Gebiet zwischen Formosa, den Philippinen und Nordcelebes aus (einem Gebiet, das schon Heine-Geldern als Ausstrahlungszentrum vermutet hatte) nach Mikronesien mit Yap als Mittelpunkt und von da in südöstlicher Richtung zu den Admiralitätsinseln. Eine Welle gelangte darauf nach Neuhannover und Neuirland, eine andere nach Neuguinea, dessen Küstenstriche vom Monumbo-Gebiet (Gegend der Ramu-Mündung) nach Westen bis zum Sentani-See und nach Osten bis zum Huon-Golf besetzt wurden. Eine Gruppe stieß vom Arapesch-Distrikt aus quer durch das Gebirge zur Südküste, um sich dort nach Westen bis zur Frederik-Hendrik-Insel, über den ganzen Südosten und auf die Inseln der Torresstraße zu verbreiten. Von der Insel Rook aus wurden Neubritan-

nien und nochmals Neuirland, von dort die Salomonen, Santa Cruz und Tikopia sowie die Neuen Hebriden erreicht, während Neukaledonien direkt von Nordwesten her und Fidschi von den Salomonen aus angelaufen wurden. Von hier ging die Wanderung dann weiter nach Polynesien.

Für eine absolute Zeitgebung bietet Riesenfeld keine Lösung an. Er berechnet die Wanderungen nach den doch recht unsicheren Genealogien, und da er dabei nicht sehr weit zurückreicht, beruft er sich auf Speiser, der die megalithische Korwar-Kunst von der auf ihrer Höhe stehenden Khmer-Kunst ableitete und daher die Einwanderung in die Südsee auf das 8. Jahrhundert ansetzte. Dies ergäbe natürlich eine unüberbrückbare Kluft zu Heine-Gelderns Mutmaßung, die Uraustronesier hätten ihre Züge nach dem südlichen Hinterindien und anschließend in die Inselwelt hinein bereits im 2. vorchristlichen Jahrtausend begonnen; und das um so mehr, als nach allgemeiner Ansicht der Vorstoß wuchtig und verhältnismäßig rasch erfolgt wäre. Das Problem der Chronologie sollte also erneut eingehend geprüft werden, wie überhaupt der ganze Megalithkomplex Melanesiens, gerade auf die wertvolle Monographie Riesenfelds hin, durch anhaltende Forschungen noch weiter abgeklärt werden muß.

H. E. Kauffmann

Elkin, A. P.: *Social Anthropology in Melanesia. A Review of Research.* XIII und 166 Seiten, 2 Karten. Oxford University Press, Amen House, London, E. C. 4. London, Melbourne, New York 1953. Preis: geb. 17,80 DM.

Keesing, Felix M.: *Social Anthropology in Polynesia. A Review of Research.* X und 126 Seiten, 1 Karte. Oxford University Press, Amen House, London, E. C. 4. London, Melbourne, New York 1953. Preis: geb. 17,80 DM.

In den letzten Jahren ist die Südseeforschung stark intensiviert worden. Dabei ist die Tatsache bemerkenswert, daß diese Forschungen in weit stärkerem Maße als früher von verschiedenen Organisationen geplant und gelenkt und meist nach den Methoden und unter den Gesichtspunkten der „applied anthropology“ durchgeführt werden. So ist gerade zum jetzigen Zeitpunkt das Erscheinen zweier Bücher, in denen ein Rückblick auf die bisher geleistete Forschungsarbeit gegeben wird und Richtlinien und Möglichkeiten der zukünftigen Feldforschung aufgezeigt werden, sehr zu begrüßen. Es handelt sich um Berichte, die im Auftrage der *South Pacific Commission* (1950) geschrieben und nun der Öffentlichkeit zugänglich gemacht wurden. — Die *South Pacific Commission* wurde als „an advisory and consultative body“ (mit Sitz in Noumea, Neukaledonien) durch ein Abkommen zwischen den Regierungen von Australien, Frankreich, Holland, Neuseeland, Großbritannien und der USA 1947 in Canberra gegründet und hat die Aufgabe, diesen Regierungen Maßnahmen zur Förderung der Eingeborenen im sozialen, wirtschaftlichen und medizinischen Bereich zu empfehlen. Jede der beteiligten Regierungen entsendet zwei Mitglieder in die Kommission, die zweimal im Jahr zusammentritt. Ein Research Council und die *South Pacific Conference* als „auxiliary bodies“ unterstützen die Kommission. Durch einen Zusatzvertrag im November 1951 wurde das Arbeitsfeld der Kommission auf das Trust Territory der USA im nördlichen Pazifik (Marshall-Inseln, die Karolinen und Marianen) ausgedehnt und umfaßt nun Mikronesien, Melanesien und Polynesien mit Ausnahme von Neuseeland, Tonga, Hawaii und der Osterinsel (die unter chilenischer Verwaltung steht). — Nach Auskunft Elkin's (S. 138) arbeitet Dr. Capell im Auftrage der Kommission z. Z. an einem „Survey of Linguistic Research“, der in Kürze erscheinen soll.

Mit Prof. Elkin, Sydney, wurde für die Bearbeitung Melanesiens ein erfahrener Ethnologe und Feldforscher gewonnen, der auf Grund mehrerer Reisen vor allem Neuguinea persönlich kennt, dazu über eine erstaunliche Literaturübersicht verfügt und durch seine Arbeit in den Organen der Kommission mit deren Aufgaben und Zielen bestens vertraut ist. Sein Urteil darf also großes Gewicht beanspruchen. Im ersten Teil des Buches behandelt er die verschiedenen Formen der ethnographischen Arbeit und Berichterstattung in Melanesien. Unsere Kenntnis der Eingeborenen verdanken wir den (frühen) Entdeckern und Reisenden, den Missionaren, Verwaltungsbeamten und Siedlern, und schließlich den Anthropologen. Die ethnographische Arbeit

jeder dieser Personengruppen wird kurz charakterisiert und kritisch beurteilt. Verf. fordert die Missionare auf, ähnliche Forschungen wie Williams, Mead, Hogbin und Whiting über spezielle Probleme (Erziehung der Kinder, Kulturwandel usw.) anzustellen. Dies führt zu einem anderen Problem: Verf. schlägt (S. 9ff.) die Anstellung von *Mission Anthropologists* beim Stabe der großen Missionen vor. Es sollten ausgebildete Feldforscher sein, die den Zielen der Mission positiv gegenüberstehen und in einer „selected sample community in the mission area“ — ähnlich der Arbeit der Regierungs-anthropologen — ethnographische Stationsforschung durchführen. Der Vorschlag ist zu begrüßen; aber wäre es nicht besser, den *Mission Anthropologists* als Hauptaufgabe die Beratung und Unterstützung der mit ethnologischen Fragestellungen oft nur wenig vertrauten Missionare draußen im Feld zuzuweisen. Welch' ausgezeichnete Ergebnisse eine solche Zusammenarbeit zwischen Missionar und Ethnograph einer- und Ethnologen andererseits zeitigen kann, beweisen z. B. die beiden Monographien über die Gende und Mbowamb von Aufenanger-Höltker bzw. Vicedom-Tischner, beweist insbesondere die Tätigkeit Höltkers in Neuguinea in den dreißiger Jahren.

Im zweiten Teil (S. 23—134) bietet Verf. eine Übersicht über den augenblicklichen Stand unserer Kenntnis der melanesischen Kulturen und umreißt jeweils kurz die Aufgaben der künftigen Forschung. Der Überblick folgt der politischen Einteilung Melanesiens und behandelt nacheinander Niederländisch-Neuguinea, das Territory of Papua, das Trust Territory of New Guinea, die Britischen Salomonen, die Neuen Hebriden und Neukaledonien mit den Loyalty-Inseln. Verf. ist bemüht, für jedes Kulturgebiet einen reichen Literaturnachweis zu geben. Hier einige wichtige Korrekturen bzw. Ergänzungen: Unsere Kenntnis der Nachbarstämme der Marind-anim beruht nicht allein auf den Forschungen von Paul Wirz, sondern auch auf den Veröffentlichungen von Hans Nevermann über Frederik-Hendrik-Eiland, über die Kanum-irebe, Sohur und Jenan. Dazu kommen die jüngst erschienenen Berichte über die Jabga und Gabgab, die E. allerdings noch nicht kennen konnte. Für das Bamu-Aramia-Gebiet stellt Verf. unter Hinweis auf die Arbeiten von Lyons, Beaver, Haddon und Wirz (Dresden 1934) fest: "No intense sociological or even complete descriptive study has been made of these people..." Dem Verf. ist hier die Arbeit von Paul Wirz, *Die Gemeinde der Gogodara, Nova Guinea*, Vol. XVI, Livr. 4, Leiden 1934, entgangen. Ob die geforderte sofortige soziologische Erforschung der Rai-Küste heute wohl noch möglich ist? Bei Neubritanien sind u. a. nicht aufgeführt F. Burger, *Die Küsten- und Bergvölker der Gazelle-Halbinsel*, Stuttg. 1913 und G. Friederici, *Beiträge zur Völker- und Sprachkunde von Deutsch-Neuguinea*, Bln. 1912. Jeder, der mit dem Gebiet vertraut ist, wird der Feststellung des Verf. zustimmen: "My examination of the literature has made me realize that our knowledge of the Papuans und Melanesians in most of the total regions lacks depth. We can describe social structure, economic activities, magical forms and some myths. Here and there too, the language has been analysed, and a few attempts have been made to formulate personality types. But we have not learnt the system of values and of attitudes, nor the philosophy and religion of the peoples studied. Investigators do not seem to have been admitted into, or to have grasped, the meaning of life as held by Papuans und Melanesians" (S. XII f.). Der deutsche Leser wird besonders die Möglichkeit, sich hier über die jüngsten Forschungen in Melanesien orientieren zu können, dankbar begrüßen.

Aus dem noch unbefriedigenden Stand der ethnographischen Erforschung Melanesiens und den Tatsachen, daß nur wenige Feldforscher und geringe finanzielle Mittel zur Verfügung stehen, daß drängende und aufschiebbare Forschungsaufgaben existieren, folgert Verf. mit Recht die Notwendigkeit der Befolgung eines Forschungsplanes, den er im dritten Teil des Buches vorlegt: "Principles of a plan of anthropological research in Melanesia, related to native welfare and development." Die Forschungen sollen grundsätzlich im Sinne des „functional approach“ in einer kleinen Sozialeinheit durchgeführt werden, die als repräsentativ für eine größere Bevölkerungsgruppe angesehen werden kann (vgl. die alte Forderung Thurnwalds), auf die dann entsprechende Maßnahmen der Verwaltungsorgane ausgedehnt werden können. In einer „Classification of Research Projects“, die auf den im zweiten Teil gewonnenen Ergebnissen basiert, stellt Verf. fünf Typen auf. 1.: Die bisher unerforscht gebliebenen Gebiete, wo der Ethnograph die Grundlage zur späteren Verwaltungsarbeit legt. "If... our aim is not merely to maintain order in our sense of the term and to use native labour and land, but also to assist native people to adjust themselves to the new world from which they can no longer be insulated, we must get down to their social

psychology and sociology proper, and be prepared to respect their attitudes, values, aspirations and reactions"; "... they must be frankly recognized as fundamental factors in the contact situation" (S. 142). Nur auf diese Weise kann eine gute Zusammenarbeit begründet werden. Fünf bis sechs Jahre muß ein Feldforscher dieser Aufgabe weihen. "Understanding, not description, is needed." — 2.: "The delayed-return projects"; Gebiete, die uns gut bekannt sind (Mailu, Trobriand, Lesu usw.) sollen (möglichst vom selben Feldforscher) zum Studium der Ursachen, des Verlaufs und der Richtung des Kulturwandels und anderer Probleme nochmals aufgesucht werden. — 3.: die „critical regions“, Gebiete, wo infolge des Kulturkontaktes eine kritische Situation entstanden ist (Anzeichen: starker Bevölkerungsrückgang, Cargo-Kulte usw.), wie z. B. bei den Orokaiva und stellenweise an der Nordküste Neuguineas. Der Ethnograph hat hier die schwierige Aufgabe, die Ursachen für diese Entwicklung herauszufinden. — 4.: die „culture-change regions“, sie sind mit denen des Typ 3 verwandt, es handelt sich vor allem um Gebiete und Kulturen, die noch wenig bekannt sind, z. B. Baining und Vella Lavella. — 5.: die „broken-down cultures“ (z. B. Choiseul, Ysabel, Epi). Aufgabe des Ethnographen und der Verwaltungorgane ist es, "to assist the people to build up a fresh mechanism of cohesion". — Es ist interessant zu lesen (S. XII), daß in der Zwischenzeit einige der vom Verf. vorgeschlagenen Forschungsaufgaben bereits durchgeführt wurden: Mr. Powell studierte 1950/51 den Kulturwandel auf Trobriand, R. Firth weilte (1952) erneut auf Tikopia, R. Fortune im Bena-Bena-Gebiet, die Orokaiva wurden nochmals besucht und M. Mead plant eine Rückkehr nach den Admiralitäts-Inseln.

Die polynesischen Kulturen sind im ganzen besser erforscht als die melanesischen, und so stehen in Polynesien z. Z. Untersuchungen über den Kulturkontakt und Kulturwandel im Vordergrund des Interesses. Diese Tatsache kommt schon in der Gliederung des Buches von Prof. Keesing (Stanford University) zum Ausdruck. Während Elkin die einzelnen Kulturgruppen betrachtet und die Erforschung der Eingeborenenkulturen als Ganzheiten fordert, geht Keesing vergleichend vor und behandelt nacheinander die Gebiete (Economic Development, Social Development, Health), auf denen die internationale Verantwortung der South Pacific Commission liegt. Der Bericht wurde vor dem Einschluß des US-Trust Territory in den Wirkungskreis der Kommission geschrieben und behandelt Polynesien mit Ausnahme von Hawaii, Neuseeland und der Osterinsel (s. o.) — obwohl auf diese Inseln öfters hingewiesen wird —, ferner Fidji und in Mikronesien die Gilbert-Inseln und Nauru. Die Begriffe „Economic Development“ usw. sind — wie ja auch der Begriff „Social Anthropology“ im Titel beider Bücher — weit gefaßt.

Das Kapitel „Economic Development“ bringt eine Klassifikation der Inseln vom anthropologischen und geographischen Standpunkt, es werden die Probleme der Bevölkerungsbewegung, der Ernährung, des Handels u. a. im Sinne der „applied anthropology“ behandelt (bspw. soll der Feldforscher die Konservierungsmethoden der Eingeborenen genau studieren und darüber berichten, damit sie allgemein in Polynesien eingeführt werden können). Im Kapitel „Social Development“ verfolgt Verf. die Fragen der Erziehung und Schule (Die „patterns of life“ haben sich gewandelt!), der Siedlungsform, des Hausbaus und der Stadtbildung, ein Problem, auf das die Kommission ihre besondere Aufmerksamkeit richtet. Die moderne Medizin (Kap. „Health“) muß sich mit den alten Praktiken der Eingeborenen messen; hier ist der Anthropologe imstande, „background information“ zu geben, um nur eines der in diesem Kapitel angeschnittenen Probleme zu nennen. Verf. gibt für jede der behandelten Fragen Literaturhinweise — eine ausgezeichnete Bibliographie befindet sich am Schluß des Werkes — und zeigt die Forschungsprobleme auf, die dann in einem besonderen Abschnitt: „Research Needs and Possibilities“, systematisch bearbeitet werden. Das Forschungsprogramm umfaßt 107 verschiedene Punkte, Verf. verzichtet jedoch darauf, bestimmte Inseln zur Untersuchung dieser oder jener Frage vorzuschlagen.

Bei der Lektüre der zwei Bücher wird deutlich, daß sich die in der South Pacific Commission vertretenen Regierungen der Verantwortung, die sie für die weitere Entwicklung der Südsee-Eingeborenen zu tragen haben, wohl bewußt sind. Beide Werke seien allen Ozeanisten, darüber hinaus all denen, die an den Problemen des „Ausgleichs der Naturvölker mit der neuen Zeit“ interessiert sind, und allen, die sich mit Expeditionsplänen nach der Südsee tragen, dringend empfohlen. Das Werk Elkin's speziell kann Ausgangspunkt jeder Literaturarbeit über Melanesien sein. Ein ausführlicher Index erleichtert die Benutzung beider Bücher.

E. Schlesier.

Bodrogi, Tibor.: Some notes on the ethnography of New Guinea. Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungaricae. Tom. III, Fasc. 1—4, 1953 (Separatum).

Eine erste, größere Untersuchung behandelt das Thema: "Initiation Rites and Ghost-Cult in the Astrolabe Bay Region" (S. 91—144). — Der Versuch einer umfassenden Klärung des wichtigen Problems der melanesischen Geistkulte stößt u. a. auf die Schwierigkeit, daß für bestimmte Distrikte auf Grund des Charakters der Quellen zeitraubende Vorarbeiten geleistet werden müssen. Ein solches Gebiet ist der Küstenstrich um die Astrolabe-Bai mit dem näheren Hinterland, über das eine ganze Anzahl alter Quellen (Reiseberichte) und eine weitverzweigte Zeitschriftenliteratur, aber keine modernen Monographien vorliegen. So hat Speiser („Über Initiationen . . .", 1929) das Gebiet überhaupt unberücksichtigt gelassen, und Reschke („Linguistische Untersuchung . . .", 1935) behandelte nur die Insel Graged. In dieser verdienstvollen Arbeit stellt nun Verf. die zahlreichen Nachrichten über den (inzwischen erloschenen) Geistkult des Astrolabe-Gebietes in einer Gründlichkeit zusammen, wie sie eine Untersuchung mit weiter gespanntem Rahmen gar nicht erzielen kann. Die Untersuchung ist ein wertvoller Baustein für eine Gesamtbetrachtung der melanesischen Geheimkulte (die der Rez. demnächst vorlegen wird), und es ist zu wünschen, daß solche Arbeiten auch über ähnlich gelagerte Gebiete (z. B. Nordküste Niederländisch-Neuguineas einschließlich Geelvinkbai) geschrieben werden. Aus dem dargebotenen Material geht deutlich die einheitliche Ausprägung des Geistkults an der Astrolabe-Bai hervor, der andererseits auf Grund der ethnologischen und linguistischen Befunde eng an die Geistkulte des besser bekannten Westens (Berlinhafen usw.) anzuschließen ist. Verf. bemüht sich mit Erfolg, durch vergleichende Behandlung eines Mythologems (Wunekau) der alten (und richtigen) These von der Einheit des Geistkults an der Nordküste Neuguineas eine neue Stütze zu geben. Der theoretische Teil schließt eine Kritik der Ansichten von Deacon, Reschke und Speiser zum Problem der kulturgeschichtlichen Stellung der Geistkulte ein. Abschließend werden die Kultobjekte (Masken, Schwirrhölzer, Flöten usw.) auf Grund der Literatur und von Sammlungsstücken aus den Beständen des Ethnographischen Museums in Budapest (Slg. Samuel Fenichel, der 1891—93 an der Astrolabe-Bai weilte), die im Anhang in zahlreichen Abbildungen gezeigt werden, behandelt.

In einer kleinen Untersuchung (S. 144—147) stellt Verf. die Nachrichten über die „Bastschilde" des Huongolf-Gebietes zusammen und beschreibt einige der aus der Slg. Biro stammenden Stücke des Budapestener Museums, die ebenfalls abgebildet sind.

E. Schlesier

Held, G. J.: De Papoea, Cultuurimprovisator. s' Gravenhage-Bandung 1951. N. V. Uitgeverij W. van Hoeve. 232 Seiten. 17,80 DM.

Alle Versuche, die Völker Neuguineas in Kulturprovinzen einzuteilen, müssen angesichts des sehr unterschiedlichen Quellenmaterials, unvollkommen bleiben. Andererseits aber muß man einem so berufenen Autor wie G. J. Held dankbar sein, wenn er trotzdem den Versuch unternimmt, eine gewisse Ordnung in die heterogenen Fakten zu bringen. Es ist noch nicht allzulange her, daß man auch in der Ethnologie Neuguinea nur in die drei politischen Gebiete der Kolonialmächte einteilte. In der Zwischenzeit erschienen wohl eine Reihe bemerkenswerter Aufsätze zur Kulturgruppierung in Neuguinea, aber selten bezogen sich diese auf die ganze Insel. (Haddon, Lamster usw.)

Held unterscheidet sieben Kulturprovinzen in Neuguinea: die Geelvink-Bay, das Gebiet der Marind-Anim, das Sepik-Becken, den Bismarck-Archipel, das Gebiet der Massim, die westlichen Papua-Melanesier und schließlich das Trans-Fly-Gebiet. Diese Einteilung läßt allein geographisch manche Lücke offen. Andererseits handelt es sich um Kulturprovinzen, die sich erst spät, zum Teil erst unter dem europäischen Kontakt, herausgebildet haben. Aber es war von vornherein nicht das Anliegen des Autors, historisch relevante Kulturschichten herauszuarbeiten. Er wollte die Wirklichkeit der Gegenwart festhalten.

Diese Tendenz kommt noch viel stärker in einer Theorie zum Ausdruck, welche in der Einleitung dargelegt wird. Held bezeichnet den Papua als einen Kulturimprovisator. Er habe die Fähigkeit, alle an ihn herangetragenen Kulturelemente seinem eigenen Kulturbesitz schnell und geschmeidig einzufügen. Diese Fähigkeit erkläre die

Gleichartigkeit der Kultur auf weite Strecken bei außerordentlichen Unterschieden von Dorf zu Dorf. Im Sprachgebrauch Helds ist der Papua der Einwohner Neuguineas schlechthin. Von einer anthropologischen oder linguistischen Scheidung in ein vor-austronesisches und in ein austro-melanisches Element ist dabei nicht die Rede.

Das Buch bringt weiterhin eine Fülle von Gedanken zur Gesellschaft und Religion der Papuas, die von großem Wert für jeden Ethnologen sein werden. Es ist aber noch einmal zu betonen, daß Held den Papua von heute beschreibt. Leider gibt der Autor nicht eine einzige Quelle an, was man bei den teilweise sehr anregenden Ausführungen wirklich bedauern muß.

C. A. Schmitz.

Mander, Linden A.: *Some Dependent Peoples of the South Pacific*, Issue under the auspices of the Institute of Pacific Relations. E. J. Brill, Leiden, 1954. 535 Seiten. 28,90 DM.

Dieses Buch ist von unschätzbarem Wert für den zukünftigen Feldforscher im süd-westlichen Pazifik. Mander, Professor für Political Sciences an der Universität Washington, gibt für acht große Verwaltungsgebiete auf Grund eines umfangreichen Quellenmaterials, eine zuverlässige Schilderung der Verwaltungsmethoden und Erfolge der Kolonialbehörden. Er behandelt Neuseeland, West-Samoa, Australien, Papua-Neuguinea, die britischen Salomonen, Tonga, Fidji und schließlich die Neuen Hebriden. Nach einer kurzen Skizze der autochthonen Verhältnisse, bringt er jeweils eine Geschichte der Verwaltung und ihrer Bemühung um die Akkulturation. Die Abhandlungen schließen mit einer breiten Darstellung, der nach dem zweiten Weltkrieg eingeschlagenen Verwaltungspolitik.

Mander erweist sich dabei als wirklicher Kenner der Verhältnisse. Seine Quellen sind die Verwaltungsberichte, die zahlreichen Veröffentlichungen der einzelnen Verwaltungsbeamten und Feldforscher, die Berichte der UNO und nicht zuletzt der persönliche Kontakt mit den einzelnen Behörden. Für jeden, der in diesen Gebieten Feldforschung betreiben will, wird dieses Buch ein zuverlässiges Nachschlagewerk sein, um ihn mit den verschiedenen Tendenzen der Verwaltungspolitik bekannt zu machen.

C. A. Schmitz.

Erhard Schlesier: *Die Erscheinungsformen des Männerhauses und das Klubwesen in Mikronesien*, eine ethnosozologische Untersuchung. Mouton & Co., 'S-Gravenhage 1953 (Dissertation Göttingen 1951).

Der Verfasser hat seine Arbeit in zwei Hauptteile gegliedert: die Auswertung stützt sich auf einen sorgfältig geordneten Materialteil, bezieht jedoch allgemeine Literatur zur Soziologie und Kulturgeschichte Ozeaniens ein. Die Untersuchung besteht vor allem durch die Transparenz des Systems, nach dem sie durchgeführt wurde. Schwerpunkte sind deutlich bezeichnet, die Orientierung fällt leicht. Soweit die ethnographischen Nachrichten als solider Unterbau gelten dürfen, ist auch die beschränkte Kontrolle der Ergebnisse an Ort und Stelle möglich. Allerdings sind Glaubwürdigkeit und historische Schattierung seiner Gewährsleute von Schlesier nicht immer so überzeugend begründet wie im Falle der Marianen (22). Das Verdienst des Verfassers liegt hauptsächlich in der Differenzierung, die er für die Funktion des Männerhauses nachweisen konnte. Damit ergab sich die Präzisierung der Termini um den Begriff Männerhaus. Willkommen ist nebenher die vollständige Quellensammlung zur mikronesischen Sozialstruktur, die jeweils durch knappe forschungsgeschichtliche Exkurse ergänzt wird.

Die erste Aufgabe des Verfassers mußte darin bestehen, die Funktion des Männerhauses an möglichst vielen Stellen einwandfrei zu sichern. An Hand des reichen Vergleichsmaterials ist das häufig sogar dort gelungen, wo sie falsch oder mißverständlich überliefert war (z. B. 58 f.). Die Funktion konnte freilich meist ohne intime Einsicht in die sie tragende Gesellschaftsordnung oder spezielle politische Verfassung beobachtet werden (z. B. auf Mogemog 79 f.). Dagegen ist das verzwickte Zusammenspiel aller soziologischen Komponenten sehr viel mühsamer aufzudecken. Die vorliegenden Berichte sind ohne Ausnahme mehr oder weniger mangelhaft. Eine nachträgliche Schematisierung der Verhältnisse ist daher selbst, bei Anlehnung an die strenge Terminologie Thurnwalds (11 f.), kaum möglich. Dittmer hat erst neuerdings

auf eine gewisse Verwirrung hingewiesen, die aus verfrühten Verallgemeinerungen entstanden ist (ZfE 76, 1951, 190). Darüber hinaus bestätigen alle gewissenhaften Berichterstatter, wie schwierig die betreffenden Daten zu beschaffen waren. So bestand auf Yap bekanntlich nur gegenüber Regierungsbeamten die Verpflichtung, das Totem anzugeben (Müller-Wismar, HSE 2, Yap 1, 216 Anm. 1), und Krämer beklagt zur Erklärung mancher Lücken die Verschwiegenheit der Truk-Insulaner (Krämer, HSE 5, Truk X). Schlesier betont außerdem zwar selbst die unzulängliche Kenntnis von Zusammenhängen zwischen Totem und Exogamie oder Mutterrecht usw. (151), macht später jedoch mehrfach von noch ganz unsicheren Verallgemeinerungen Gebrauch (z. B. 193, 195).

Eine Stellungnahme zur völkerkundlich-soziologischen Theorienbildung (177 bis 195) muß unbedingt statistisch fundiert werden, soll sie sich nicht in bloß theoretischer Diskussion verlieren. Mit guten Gründen schlägt Dittmer vor, „die Gestalt des totemistischen Kulturkreises mit allen ihr zugeordneten verschiedenen Elementen“ endlich kritisch auf ihren Sachverhalt zu überprüfen (a. a. O. 190). Tatsächlich reichen die literarischen Angaben aber nicht einmal aus, um in Mikronesien Klan und Sippe mit wünschenswerter Schärfe gegeneinander abzusetzen (vgl. 11 f.). Nur sehr behutsam können indessen historische Erwägungen an Erscheinungen geknüpft werden, die wie hier außerordentlich variabel zu sein scheinen oder infolge lückenhafter Berichterstattung doch diesen Eindruck hervorrufen müssen.

Der Verfasser glaubt allerdings, beispielsweise den durchweg mutterrechtlich organisierten Klan als Siedlungseinheit auf Truk, Nama, Losap und einigen weiteren Inseln ermittelt zu haben, und zwar als die ursprünglichste politische und soziologische Institution, die sich hier bis in die jüngste Zeit gerettet habe (195). Doch der erkennbare und nachprüfbare Tatbestand läßt ebensogut eine andere Auslegung zu. Auf Losap besitzt eine Sippe (nach Verf.: Klan) nur ein einziges Mal eine ganze Siedlung für sich, aber aus einer Bemerkung Krämers ergibt sich, daß sie eindeutig vaterrechtlich organisiert ist, obgleich die Sippenzugehörigkeit über die Mutter festgelegt wird (Krämer, HSE 6, Inseln um Truk 1, 290). Dagegen sind die ainang (Rez.: Sippen/Verf.: Klans) von Truk mutterrechtlich aufgebaut (Krämer, Truk 252 u. 255 ff.), wobei das Totem zusätzlich auch vom Vater auf den Sohn und gegen Entgelt sogar auf Fremde übertragen werden kann (Krämer, Truk 256 f.). Gerade für Truk ist aber die Siedlungseinheit der ainang mehr als zweifelhaft. Die vom Verfasser (96) bei Krämer zitierte Aufstellung (Krämer, Truk 258 ff.) besteht aus drei unvollständigen Listen, die sich gegenseitig nicht ergänzen. Anhaltspunkte finden sich sonst nur noch unter den Beschreibungen der einzelnen Inseln, doch lediglich für Wela können die Siedlungsverhältnisse mit einiger Genauigkeit aufgeschlüsselt werden (Krämer, Truk 54 ff.). Dabei erweist sich, daß von 34 bestätigten ainang 9 unlokalisierbar bleiben. Die restlichen 25 verteilen sich in insgesamt 66 „Klansplittern“ (vgl. 12) auf 11 Siedlungen. Nur einmal siedeln 2 ainang gemeinsam, nie 1 ainang für sich, die Höchstzahl der ainang in einer Siedlung steigt bis zu 9 an. Daß auch in mehrfach belegten Orten die ainang in sich geschlossen siedelten und in einem jeweils eigenen „großen Haus“ (ut) ihr politisches Zentrum besaßen, ist nicht zu belegen (96). Von Nama steht vielmehr fest, daß 3 ainang mit insgesamt 6 „großen Häusern“ auf 7 Siedlungsteile verbreitet sind. Das „große Haus“ Lethaupou gehört indessen den ainang Sorr und Thauabunn gemeinschaftlich (Krämer, Inseln um Truk 1, 147 ff.).

Das Spiel der vielfältigen Möglichkeiten kann in jede Richtung beliebig ausgedehnt werden (vgl. z. B. 158 Anm. 2). Hinzu kommt eine gewisse Häufigkeit von Ausnahmen im gesellschaftlichen Aufbau, die bis zur Duldung der Blutschande geht (Kubary, Mitt. Mus Bln. 1885, 80 f.). Daher bedarf jede noch so kleine Gemeinde einer sorgfältigen Einzelanalyse, bevor die Komposition ihrer Elemente zu denen anderer Gemeinden und größerer politischer Verbände in Vergleich gesetzt wird. Gegenwärtig kann man jedenfalls einer Folgerung, daß die totemistischen Kulturen Mikronesiens mit Mutterrecht und nicht mit Vaterrecht verbunden seien (193), nicht ohne weiteres zustimmen, noch weniger der Behauptung, die Erscheinung Junggesellenhaus habe schon bei der Erstbesiedlung Mikronesiens der totemistisch-mutterrechtlichen Kultur angehört (195). Eine zweite Frage ist, ob und wie weit hier noch Spuren einer historischen Abfolge zu erkennen sind. Immerhin scheint doch die sogenannte Dislokalisierung (196) auch auf Truk, Nama, Losap usw. ebenso weit fortgeschritten zu sein wie auf den westlichen Karolinen, wenn der Ausdruck überhaupt mehr als eine hypothetische Reihenfolge von der Klan- zur Sippensiedlung bezeichnen darf (vgl. z. B.

die symbolische Klansiedlung bei bestimmten Zusammenkünften der Sioux, wobei die mythologische Konstruktion deutlich ihren Widerspruch zu den praktischen Möglichkeiten offenbart. — Haeckel, *Anthropos* 32, 1937, 457).

Schon wegen der Dürftigkeit dieser allgemeinen statistischen Belege muß es gewagt erscheinen, die Grundlagen für wenigstens drei von sechs Erscheinungsformen des Männerhauses in einem soziologischen Schlüsselverfahren aufzudecken (für Versammlungs-, Junggesellen- und Klubhaus). Der Verfasser nimmt das Kultische zu Recht von seiner Untersuchung aus, wo es in Verbindung mit einem entwickelten Priestertum ausschließlich oder überwiegend als Grundlage zu vermuten stand (171 f.). Andererseits wurzelt aber jede Klan- und Sippenverfassung mit ausgeprägten totemistischen Kennzeichen im Rituellen, mag es sich nun noch unmittelbar auf einen echten Mythos beziehen oder nur auf mythische Restbestände, die sich lediglich in traditionellen Heiratsordnungen erhalten haben können. Der Verfall des totemistischen Gedankengutes kann gewiß nicht nur im Zusammenhang mit der sogenannten Dislokalisierung, also dem Verfall der als älter vorausgesetzten Klansiedlung gesehen werden (146). Ganz sicher hat die Mission eine entscheidende Rolle gespielt, da sie naturgemäß die Wurzeln aller totemistischen Abstammungslehren zu vernichten bestrebt sein mußte. Die vorsichtige Einbeziehung religiöser Größen wäre trotzdem ertragreich gewesen, besonders im Hinblick auf das Klubhaus (vgl. *tribus*, Jahrbuch des Lindenmuseums, Stuttgart 1952/53, 487).

Der Verfasser kommt nämlich zu dem Schluß, daß das mikronesische Klubwesen nicht in Verbindung mit dem Geheimbundwesen Indo- und Melanesiens stehe (152 f., 173). Übereinstimmungen zwischen den Urritao-Gesellschaften der alten Marianen und den polynesischen Arioi-Gesellschaften erklärt er in erster Linie als zufällig und „durch den Charakter der Institution bedingt“ (162). Auf Palau und Yap träten vor allem die militärischen, politischen und sozialen Funktionen der Klubs hervor, im religiösen Leben besäßen sie keinerlei Aufgaben (152).

Damit wird zweifellos ein zur Zeit der betreffenden Berichterstatter bestehender Zustand beschrieben. Vorauszugehen hätte jedoch eine Untersuchung zur Entwicklung des Priestertums und der gegenwärtigen Kulte und ihr Verhältnis zu älteren Vorstellungen. Denn unter keinen Umständen kann die für Palau (41) und Yap (63) bezeugte Kopfjagd der Klubs mit Krämer einfach als Mutprobe, als Mittel zum Geldgewinn (Habsucht) oder gar als gewöhnliche *Ma-gie* bezeichnet werden (42). Wenigstens hier sind die Beziehungen zum Kultischen doch evident, wenn sie als fragmentarische Überbleibsel einer sehr alten mythologischen Schicht vielleicht auch den Anschein einer bloß noch zweckmäßigen Gewohnheit erwecken. Diese Beziehungen können zudem durch verstreute Belege erhärtet werden. Selbst auf Truk war das Kopfpfer beim Fruchtbarkeitszauber bekannt (Krämer, Truk 269), wie Krämer ja sogar vermutungsweise von „geheimen Gesellschaften“ spricht und ihren Maskenzauber erwähnt (Krämer, Inseln um Truk 1, 118). Entsprechende Hinweise von Ponape führt Schlesier an (111). In dieser Sicht gewinnt die eigenartige Bezeichnung „Mönchsorden“ für die Urritao-Gesellschaften erneut an Bedeutung. Sie bedarf nicht unbedingt der umständlichen Erklärung durch ein Mißverständnis (29).

Freilich sind alle derartigen Erscheinungen sehr verflacht und lassen sich kaum sehr weit verfolgen. Bezeichnend ist jedoch, daß die bestfundierte Angaben über bündische oder bündähnliche Vereinigungen von den frühbeschriebenen Marianen stammen (22 f.). Bei den zahlreichen anderweitigen Parallelen von hier zu Palau und Yap ist es daher nicht gar so abwegig, auch für diese Inseln 200 Jahre zurück ähnliche Verhältnisse anzunehmen. Zwischen Yap und Palau möchte Schlesier ohnedies historische Beziehungen gelten lassen (159), doch erschöpfen sie sich kaum darin, daß die hochseetüchtigeren Yap-Leute das auf Palau angeblich tiefer eingewurzelte Klubwesen kurzerhand entlehnten und unvollkommen nachahmten. Eben wegen seiner Hochseeschifffahrt stand Yap Einflüssen von vielerlei Seiten ziemlich offen, die Entwicklung seiner gesellschaftlichen Institutionen — vor allem ihre Verflachung — konnte sich demzufolge nicht hermetisch vollziehen. Dagegen kamen die vornehmlich auf Küstenschifffahrt beschränkten Palauer nicht so häufig in direkten Kontakt mit der Umwelt. Nach Schlesiers eigener Argumentation (159) mußte sich aber gerade aus diesem Umstand am ehesten der Fortbestand alter Normen und Sittenkomplexe verstehen lassen.

Denn die Einführung des Klubwesens auf Yap aus dem Bedürfnis nach „straffer Organisation der Heeresmacht“ (160) dürfte alles in allem nicht sehr glaubwürdig

erscheinen. Zumindestens wird damit nicht mehr als eine rationale Teil- oder Nebenerscheinung des Phänomens beleuchtet. Überhaupt scheint die Betonung des Zweckmäßigen übertrieben. Militärische, politische und soziale Aufgaben der Klubs in einem Ausmaße wie auf Palau folgen doch von selbst aus der Tatsache, daß alle Männer am Klubleben teilhaben und das Gemeindeleben folgerichtig mit dem Klubleben zu großen Teilen identisch ist (41 f.). Abgeschwächt trifft das auch für die Klubs auf Yap und selbst für alle Bewohner von Junggesellenhäusern zu, besonders wo diese zugleich Arbeits- und Bootshäuser sind.

In diesem Zusammenhang darf man auch bezweifeln, daß das Klubhaus als Derivat des Junggesellenhauses anzusehen sei (155). Da Klub- und Junggesellenhaus sich ihrer Verbreitung nach ausschließen (Liste 174 ff.), liegt es nahe, an einen weit stärkeren Funktionszusammenhang oder -wechsel beider Formen zu denken als Schlesier gelten lassen möchte (158, 178 u. a.). Der Hauptunterschied besteht ja tatsächlich in der „strafferen Organisation“ der Klubmitglieder, nicht so sehr in der unterschiedlichen Benutzung der einen Form durch verheiratete und der anderen durch unverheiratete Männer (vgl. z. B. 79, 173). Die vom Verfasser schließlich gezogene Folgerung für die Grundlagen des Junggesellenhauses charakterisieren aber bestenfalls ein Mönnerschlahaus (172 f.). Dabei steht fest, daß der auf totemistischen Verwandtschaftsvorstellungen beruhende Sittenkomplex, den Schlesier für die gleichsam prophylaktische Einrichtung der Junggesellen- oder Mönnerschlahhäuser als Grundlage ermittelt zu haben glaubt, auch ohne besondere Mönnerschlahhäuser respektiert werden kann (Gilbert-Inseln 127, Kusae 115). Nicht die Grundlage schlechthin, sondern nur eine besonders günstige Vorbedingung wird also mit diesem Sittenkomplex erfaßt. Außerdem bliebe zu erwägen, ob das Junggesellenhaus in allen seinen Varianten nicht aus der langsamen Auflösung des Klubhauses zu begreifen ist, als Zerfallsprodukt einer ehemals straffen Organisation. Solange allerdings feste Daten fehlen, bleibt die Reihenfolge in beiden Richtungen hypothetisch. Das Verhältnis der Klubs auf Yap zu denen auf Palau gibt nur geringe Hinweise und dürfte übrigens zunächst noch eine Frage der Ausdeutung bleiben.

Die starke Schematisierung der Probleme durch den Verfasser bedingt vermutlich auch die Vernachlässigung individueller Triebkräfte als mögliche Grundlage von Entwicklungen, wie sie sich namentlich auf den kleineren Inseln so eigentümlich darbieten (z. B. Songosor 69 ff.). Hauptsächlich greift die einzelne Persönlichkeit zwar in das politische Gefüge einer Gesellschaft ein (Damm/Sarfert, Inseln um Truk 2, 180 ff.), doch mag etwa die Personalunion von Sippenchef und Priester die Einflußsphäre verbreitern. Auch die Rangstufung der Sippen wird sicherlich von politischen Vorgängen beeinflusst, damit auch die Richtung der Totemübernahme (Müller-Wismar, Yap 1, 216 Anm. 1) und ähnliche Erscheinungen.

Der Wert der Arbeit wird durch diese Einwände nicht beeinträchtigt. Sie muß als Grundlage zur Kenntnis der ozeanischen Gesellschaftsordnung gelten. Ansatzpunkte für besondere Studien in die Breite und Tiefe sind gegeben, und die grundsätzliche Auseinandersetzung mit Begriffen und Termini, die seit Schurtz ziemlich großzügig und unkritisch in Gebrauch waren, hat ohne Zweifel eine erhebliche Zahl verstreuter und bisher falsch etikettierter Fakten an die richtige Stelle gerückt.

Walter Torbrügge.